EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E MAGIA

uma anarqueologia do cuidado de si entre o daimon e os sonhos

TIAGO BRENTAM PERENCINI

OFICINA UNIVERSITÁRIA
CULTURA ACADÊMICA Editora
CAPES

Educação, filosofia e magia: uma anarqueologia do cuidado de si entre o Daimon e os sonhos

Tiago Brentam Perencini

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PERENCINI, T. B. *Educação, filosofia e magia*: uma anarqueologia do cuidado de si entre o Daimon e os sonhos [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020, 366 p. ISBN: 978-65-5954-001-3. Available from: https://books.scielo.org/id/ybyp8. https://doi.org/10.36311/2020.978-65-5954-001-3.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E MAGIA

UMA ANARQUEOLOGIA DO CUIDADO DE SI ENTRE O DAIMON E OS SONHOS

TIAGO BRENTAM PERENCINI

EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E MAGIA:

UMA ANARQUEOLOGIA DO CUIDADO DE SI ENTRE O DAIMON E OS SONHOS

TIAGO BRENTAM PERENCINI

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica
2020

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – FFC
UNESP - campus de Marília

Diretor
Prof. Dr. Marcelo Tavella Navega
Vice-Diretor
Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Conselho Editorial
Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)
Adrián Oscar Dongo Montoya
Célia Maria Giacheti
Cláudia Regina Mosca Giroto
Marcelo Fernandes de Oliveira
Marcos Antonio Alves
Neusa Maria Dal Ri
Renato Geraldi (Assessor Técnico)
Rosane Michelli de Castro

Conselho do Programa de Pós-Graduação em Educação - UNESP/Marília
Graziela Zambão Abdian
Patrícia Unger Raphael Bataglia
Pedro Angelo Pagni
Rodrigo Pelloso Gelamo
Maria do Rosário Longo Mortatti
Jáima Pinheiro Oliveira
Eduardo José Manzini
Cláudia Regina Mosca Giroto

Imagem de capa: Imagem de Gordon Johnson por Pixabay

Auxílio Nº 0798/2018, Processo Nº 23038.000985/2018-89, Programa PROEX/CAPES

Ficha catalográfica
Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC

Perencini, Tiago Brentam.
P437e Educação, filosofia e magia: uma anarqueologia do cuidado de si entre o Daimon e os sonhos / Tiago Brentam Perencini. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2020.
366 p. : il.
ISBN: 978-65-86546-61-3 (Impresso)
ISBN: 978-65-5954-001-3 (Digital)
DOI: https://doi.org/10.36311/2020.978-65-5954-001-3
1. Educação - Filosofia. 2. Filosofia – Estudo e ensino. 3. Espiritualidade. 4. Sonhos. 5. Magia. I. Título.

CDD 133.4

Copyright © 2020, Faculdade de Filosofia e Ciências

Editora afiliada:

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

*Dedico este livro ao meu **daimon**,*
Amigo (in)visível a me alertar sobre os
(des)caminhos da existência,

Que eu esteja cada vez mais atento
aos teus sutis sinais,
Enviados entre a luz do dia e a
penumbra da noite do sonho...

ORAÇÃO

Minha Nossa Senhora da Guia,
Me acompanhe noite e dia!

E escolha meus caminhos
Mesmo à minha revelia.

Se de ti eu estiver distante
Me clareie atrás e adiante!
Senhora das minhas preces...
Dos meus anseios constantes!

Estenda sua sombra,
Sobre minha cabeça,
Minhas dúvidas esclareça!

Senhora minha da Guia
Me abençoe Noite e Dia...
(Maria Aparecida Ruiz[1])

[1] Oração inspirada pela poetisa Maria Aparecida Ruiz, *um cachorrinho que não pôde entrar na festa*, exímia conhecedora e contadora de histórias gregas. Tal inspiração ocorreu na primavera de 2012, em Rubinéia-SP, cidade que escolheu para viver.

SUMÁRIO

Prefácio.....11
Introdução: Educação, Filosofia e Magia.....15

Capítulo Primeiro: Uma anarqueologia do cuidado de si: penumbra entre a experiência demoníaca e o pensamento visionário.....27
1.1. Arqueogenealogia: uma leitura *entre* filosofia e magia.....28
Anarqueologia e insurreição espiritual.....41
1.2. Biopolítica e magia: uma forma de existência *(in)desejável* para as artes racionais de governo.....53
A experiência demoníaca e o sonho.....65
1.3. Os retornos aos infernos: sono antropológico e pensamento visionário 80
Filosofar para além da crítica.....88

Capítulo Segundo: Espiritualidade, cuidado e uso de si: Sócrates, mestre *infame* do cuidado de si.....97
2.1. Espiritualidade e cuidado de si.....100
Xamanismo e a noção arcaica de *psique*.....108
2.2. Cuidado e uso de si.....117
Entre o esoterismo e o exoterismo.....134
2.3. Sócrates, mestre *infame* do cuidado de si.....141
A farmacologia como a *outra* face da filosofia.....151

Capítulo Terceiro: A dimensão onírica do cuidado de si: os sonhos de Sócrates.....167
3.1. Penumbras de uma filosofia da expressão: Sócrates, deves esforçar-te para compor música.....171
Escrever sobre os próprios sonhos como alquimia de si.....181
3.2. Insurreição como experiência imaginária: entre o sonho e a morte 193
Espiritualidade política.....201
3.3. Um enigma pensado em chave onírica: o galo de Asclépio.....211
A dimensão profética e curativa dos sonhos.....224

Capítulo Quarto: Uma anarqueologia do daimon: ressonâncias para o cuidado de si.....237
4.1. Uma ascetologia da alma: *você tem que mudar de vida!*.....239
A destinação erótica de si: *torna-te o que és!*.....253
4.2. Democracia e experiência *daimoníaca*: uma problematização do cuidado de si.....263
O precário como experiência-limite para o Ocidente.....276
4.3. Filosofia e magia: a força erótica do *daimon*.....285
O ensaio para uma filosofia do *dom*.....298

Anotações Finais: Sonhar com *outra* educação filosófica.....315
Referências.....341

PREFÁCIO

O pensamento tardio de Michel Foucault tem tido grande repercussão no mundo acadêmico após as publicações de seus últimos cursos no *Collége de France* e de sua obra póstuma. O sentido alvissareiro produzido por esses cursos foi o de explorar ainda mais o paradigma erótico postulado por Foucault e outra concepção ética do sujeito decorrente de seu olhar sobre a cultura greco-romana. Esse movimento em seu pensamento deu um contorno atualizado às interpretações de Pierre Hadot sobre a Filosofia Antiga, um tanto controversas do ponto de vista historiográfico, mas que acentuam uma conotação ético-política de seu pensamento, complementando as suas teses sobre a governamentalidade e a sua analítica do poder. Com esse retorno à Antiguidade, o projeto filosófico foucaultiano indica um caminho interessante para problematizar os processos de subjetivação do tempo presente e para visibilizar eventuais focos de resistência no cenário neoliberal da biopolítica, porém, induzindo seus leitores a certos anacronismos.

No campo educacional, esses anacronismos são relativamente comuns na recepção desse Foucault tardio e, particularmente, na interpretação do que se compreendeu por cuidado de si (*epimeléia heau tô*) como categoria estratégica daquela problematização, ao ponto de chegarem a nosso ver a certa saturação no âmbito dos estudos filosófico-educacionais e da educação filosófica ou do ensino de Filosofia no Brasil. Não obstante a abertura produzida em tal recepção para repensar as discussões acerca da formação humana e os sentidos da educação filosófica

promovida pelo ensino de Filosofia, há aspectos limitantes das interpretações correntes e possibilidades ainda inexploradas.

Seguindo essas possibilidades ainda inexploradas, o livro *Educação, Filosofia e Magia: uma anarqueologia do cuidado de si entre o daimon e os sonhos*, de Tiago Brentam Perencini, enseja experimentar na relação entre as artes da filosofia e da magia uma outra educação filosófica. Para isso, recorre à noção foucaultiana de filosofia como exercício espiritual e como um conjunto de práticas que compreendem a ocupação de si em sua gênese antiga. Para o autor, algumas técnicas da magia desempenham papel de destaque, desenvolvendo o que denomina de uma anarqueologia, que lhe permite elaborar certa genealogia dessa relação para, concomitantemente, problematizar a forma como aparece na biopolítica do tempo presente. Como a magia foi reificada por uma racionalidade econômica e encampada ao fetiche do consumo no curso da história ocidental, ao ser recuperada com sua força arcaica, erótica e silenciada, ela pode se insurgir contra essa racionalização.

Como consequência, o próprio modo como a arte filosófica foi manejada fez com que fossem abandonadas suas pretensões críticas e, especialmente, a atitude que a presidia como um exercício de coragem que ultrapassa a face cognitivista do trabalho de si. É nesse contexto que Tiago Brentam vem nos apresentar uma possibilidade filosófica que é transversal à própria concepção iluminista de crítica, onde as práticas do filosofar poderiam despertar de seu sono dogmático e humanista para transpor o exercício intelectual da crítica como uma experimentação de si centrada numa ascese espiritual e num cuidado em que o sujeito ético é posto à prova, fazendo ventilar os humores vitais e temperar os desejos.

A aposta de Tiago Brentam não deixa de ser surpreendente. Propor uma aliança entre a filosofia e a magia significa ir de encontro à própria

constituição dos modernos e sua recusa em partilhar o advento da animação com os demais seres que compõem os mundos que habitamos. A maquinaria antropológica empregada, nas sociedades ocidentais, para produzir um estado de exceção pressupõe expropriar, cercar e reservar o território dos que são reconhecidos como autênticos sujeitos daqueles que tão somente *estão* sujeitos. O pensamento e as práticas mágicas colidem com as entidades fundantes da teologia política ocidental, pois como advertem tanto Silvia Federici como Ailton Krenak, desanimizar tem sido o mote do processo sistemático de precarização e docilização das diferentes formas de vida. A magia, nesse contexto, é uma forma sutil de recusa e uma base para resistências móveis e múltiplas, uma potência de deriva capaz de rearticular um passado recalcado contra um regime predatório e policialesco de subjetivação.

Por meio de certa terapêutica filosófica, caberia à magia, em seu registro alquímico, depurar os humores e auxiliar a filosofia numa espécie de cartografia dos sonhos para, então, promover outras formas de subjetivação e fomentar novos modos comuns de viver juntos na diferença. Com essa dimensão do uso de si postula-se assim um caminho político em que a educação filosófica confere visibilidade a formas de subjetivação insurgentes, remontando às resistências dos corpos e a uma face erótica dessa atividade.

Dessa forma, o percurso do livro nos convida a experimentar uma outra educação filosófica em que essas forças e as potências do *daímon* engendrem modos de existências capazes de resistir à sua apreensão pelos dispositivos biopolíticos neoliberais. A esse experimento de outra educação filosófica, proposto por este livro, convidamos os leitores a pensar como se em tal atividade toda uma formação em Filosofia fosse posta à prova, interpelando seus modos de existência, assim como as práticas daqueles

que exercem a docência, evidenciando criticamente a sua face demoníaca, mágica.

Agradecemos, por fim, ao privilégio de prefaciar este livro, resultante de uma tese de doutorado sob nossa orientação.

Marília/Recife, 04 de setembro de 2020.

Pedro Angelo Pagni (FFC/UNESP)
Alexandre Simão de Freitas (UFPE)

Introdução

EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E MAGIA

Michel Foucault (2010b, p. 13) indicou a existência de *alguma coisa perturbadora no princípio do cuidado de si,* mistério que parece ainda não desvendado, o que implica refletir com e para além do que lhe foi possível pensar sobre a questão. Pensando nas brechas abertas por suas problematizações, este livro procura construir uma articulação entre os campos da educação, da filosofia e da magia com a finalidade de pensar *outra* educação filosófica se comparada ao modo como temos sido subjetivados dentro do contexto universitário brasileiro, exercício que problematiza as penumbras da contemporaneidade ao qual estamos inseridos.

No curso de minha trajetória existencial e de pesquisa (PERENCINI; GELAMO, 2011, 2013; PERENCINI, 2014, 2015, 2017[2]) produzi uma *Arqueologia do ensino de filosofia no Brasil* resgatando a formação discursiva da produção acadêmica no país entre os anos de 1930 a 1968, oportunidade em que averiguei o contraste entre uma possibilidade filosófica no resgate arqueológico da formação discursiva nos anos emergentes da Universidade brasileira (MAUGUÉ, 1955) em face da minha formação em Filosofia na contemporaneidade.

[2] Essa pesquisa materializou-se no livro *Uma arqueologia do ensino de filosofia no Brasil*: Formação discursiva na produção acadêmica de 1930 a 1968 (PERENCINI, 2017). O livro pode ser acessado a partir do seguinte link: http://www.culturaacademica.com.br/catalogo-detalhe.asp?ctl_id=614.

Tal percurso trouxe-me a suspeita de que a institucionalização da Filosofia no país parece ter reduzido o exercício filosófico à mera formação técnica, calcada em um tipo de transmissão da história da filosofia e, particularmente, em certa especificidade de leitura e escrita de textos. A filosofia acadêmica privilegiou a pesquisa aos moldes técnicos-europeus para a formação do bacharel, o que reduziu as práticas de formação do professor em Filosofia no Brasil à matriz institucional, onde se discute a legalização e formatação da profissão professor na educação média e pedagógica, restrita ao debate sobre o ensino de filosofia, que por sua vez também se limita à discussão acerca da importância, do conteúdo e do método para sua transmissão enquanto disciplina em uma instituição escolar.

Nessa concepção, a formação filosófica não poderia ser outra a não ser o trabalho de investigação, julgamento, ordenação, justificação, seleção e esclarecimento das teorias, conceitos, argumentos e conhecimentos legados pelos autores e problemas na pretensão da sua validade normativa, que toma por centralidade o trato metodológico e rigoroso no texto produzido pelo filósofo consagrado por essa mesma tradição (MASSCHELEIN; SIMONS, 2014). A formação do professor ocorre na extensão do aprendizado desse aparato técnico, que toma a filosofia como um conhecimento a ser reproduzido através da sua história e pode ser transmitido oralmente para o estudante de nível médio, de maneira a formatá-lo como um cidadão crítico e consciente para o mercado de trabalho.

Ao contrário desse jogo discursivo, certa formação *transversal* me faz pensar a filosofia de maneira profundamente diferente de uma disciplina a ser ensinada e aprendida desde o seu campo epistemológico e pedagógico, mas sim como um conjunto de exercícios éticos e existenciais

que visam à autoformação e à transformação dos atores que a praticam na vida (PAGNI, 2016a), aspectos pouco ou nada trabalhados nas práticas universitárias de formação. Tal caminhada foi vivenciada dentro da universidade e do curso de filosofia - trajetória que compreende desde a abertura para o estudo e a pesquisa de autores marginalizados à formação clássica brasileira quando migrei para o ENFILO e GEPEF[3], passando pela experiência docente em lugares heterogêneos e na própria rede pública de ensino, até a minha vida *fora* da Universidade, que conta por um grande processo de abertura à espiritualidade pela prática da magia, como descrevo detalhadamente em Perencini (2020).

Por sincronicidade a tal percurso, comecei a encontrar nas leituras de autores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Walter Benjamin e outros, ressonâncias para pensar certa aliança entre filosofia e magia. Isso porque ambas se aproximam mais de uma atitude de exercitação e transformação de vida do que de uma teorização e conceituação discursiva, o que torna a definição de ambos os campos um grande desafio, que se amplia pela pluralidade de vertentes em contextos geográficos e históricos em que o seu pensamento foi produzido.

A aproximação maior e preliminar que tomarei sobre filosofia e magia é considerar ambas como duas formas específicas e vinculadas entre o uso e o cuidado de si. A especificidade da filosofia ocorre enquanto uma atitude que exige um profundo trabalho ético de si sobre si mesmo, uma prática cotidiana que cobra a autoformação e a transformação do sujeito ao entrar em contato consigo e todo o seu campo de relações com os outros

[3] O *Enfilo* foi um subgrupo de estudos vinculado ao GEPEF, Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Filosofia, coordenado por Pedro Angelo Pagni e Divino José da Silva, em que ingressei em 2010 e permaneço até hoje. Coordenavam o Enfilo, à época, os docentes Rodrigo Pelloso Gelamo e Vandeí Pinto da Silva e visávamos estudar o ensino de filosofia como uma problemática filosófica. Para mim foi um grande espaço de amadurecimento enquanto estudantes e pesquisador.

e o mundo habitado. Esta maneira de compreensão tem encontrado ecos desde Michel Foucault, que em meu entendimento também abre uma espécie de portal alquímico para pensarmos a magia.

Em tempos do fanatismo religioso e irracional que hoje habita nossas estruturas de pensamento, será de fundamental importância especificar o que entendo por magia. Ela não é uma metáfora com o propósito de querer dizer *outra coisa*, mas sim o uso literal da imaginação como força criadora. A magia não opõe formas e forças, mas opera por intensidades, ritmos e vibrações em lugar de representações e significações e, por isso, ensina a pensar as forças nas formas; as vibrações n*as palavras e* n*as coisas*. Nesse sentido, a magia como a vida está em tudo, porque em tudo existem formas onde se encontram potências a serem despertadas, o que nos obriga a buscar por comunicações para além dos sentidos habituais, possível em termos de imaginação e criação.

Posto isso, caracterizo por magia um campo de experimentação entre forças e subjetividades que apontam para um modo de acesso à espiritualidade com potencial para a transformação de si. Considero por espiritualidade a integração entre corpo e alma em sua potência de insurgir-se, tornar-se outro diferente do que era, aproximando-me do que Michel Foucault caracterizou como a prática

> pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, de sua própria posição de sujeito que lhe foi fixado por um poder político, poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social (2018a, p. 21).

Como o autor francês será o meu principal interlocutor neste livro, penso serem necessárias duas observações essenciais que nos unem ao eixo da espiritualidade: A espiritualidade, antes de ser uma *aspiração pessoal*

(FOUCAULT, 2018a, p. 62), é uma experiência com a qual se esbarra e na qual não é mais possível seguir adiante sem tomar nota de suas consequências para a continuidade e transformação da existência. Assim parece ter ocorrido com o acontecimento da Revolução Iraniana em 1978 para o pensador francês, o que faz da espiritualidade em seus cursos posteriores uma ontologia política *ainda* sem cabimento (FREITAS, 2016). Algo parecido ocorreu comigo ao me deparar com a presença de forças e saberes da *magia*.

Além disso, nem eu nem Foucault temos tratado a espiritualidade como um novo profetismo que apregoa o *retorno ao sagrado* (FOUCAULT, 2018a, p. 66), ao menos se considerarmos que *tudo é sagrado,* como tem feito Paul B. Preciado (2019, n.p.). Ao contrário da sacralização iniciática da magia, entendo, pensando com Foucault, que a potência espiritual opera principalmente por meios dos afetos, da atenção e das relações com o propósito da transformação de si pela intensificação da vida, mas diferentemente do pensador francês, que privilegiou em seu percurso a terminologia "espiritualidade" em detrimento de "magia", entendo ser a magia o campo de acesso à espiritualidade que caminha paralelamente à filosofia, espécie de força imanente que a acompanha, embora tenha sido silenciada ou apropriada indevidamente no curso da história ocidental. A magia enredada ao modo como proponho deve estar acessível a *qualquer* e *todo* ente que dela vise o aprendizado.

Nesse sentido, a magia como a experimento aproxima-se de uma estilística de existência, mas não se pode reduzir ao campo meramente estético ou filosófico como tem sido compreendida pelo humano, pois ela se cria por intermédio de um trabalho de experimentações abertas ao imponderável e ao imprevisível de forças e potências atuantes aqui e agora. A magia não restringe o pensamento à mera representação simbólica, mas

confere potência criadora ao símbolo desde a evocação de diferentes signos – como as palavras, a voz, o corpo, as pedras, os animais, os vegetais, as estrelas, etc. - e isso implica a ideia de que o humano, além de não ser o único ser pensante no mundo, tampouco é superior em grau de consciência. Na visibilidade mágica, seria o universo todo entremeado por *zonas (des)conhecidas* onde se pode aflorar o encantamento; por isso é que o seu campo de atuação é a penumbra entre consciência e inconsciente.

Seguindo essa direção, a magia é também uma arte das mudanças dos estados dos seres e das coisas com a finalidade de alterar a realidade posta na tentativa de se comunicar e criar mundos e subjetividades paralelas. Desse modo, por exemplo, as palavras não se restringem ao discurso, mas produzem certo magnetismo à maneira de produzir efeitos físicos, corporais, mudanças de estados de coisas. A magia não se atém à busca da verdade como autoconhecimento e pode ser praticada desde uma miríade de possibilidades, como as preces e evocações, as danças, o sexo, as fermentações, preparos alquímicos, etc. desde que ativem um signo com a intenção de promover transformação naquilo que está vivo. Viso com isso criar teias afetivas e subjetivas entre zonas híbridas, mais precisamente no potencial existente entre os campos da filosofia e da magia, para experimentar *outras* práticas de educação filosófica.

O pensamento mágico com o qual dialogo se insere mais diretamente na chave aberta pelo pós-estruturalismo e pela filosofia da diferença em sua crítica ao humanismo, procurando repensar o discurso filosófico por outras frentes[4]. Primeiro, através de uma postura que desafia os postulados da ciência moderna, o que não implica recairmos em um

[4] Importante tomar nota, porém, de que pesquisas em chave estruturalista, com as de Lévi-Strauss, já consideravam o pensamento mágico em sua perspectiva própria, desmistificando a soberania da razão e de que o ocidentalismo seria a melhor forma de se pensar.

pensamento anticientífico, mas nos obriga a escrever esgueirados para além das categorizações disciplinares nas quais fomos catequizados pelo discurso institucionalizado, que captura também a pesquisa acadêmica em filosofia. Dessa maneira, a alquimia, a profecia, a feitiçaria ou o xamanismo são práticas e saberes desqualificados e marginalizados pelo pensamento humanista e racionalista. Escrever em termos de magia é arriscar-se a se pensar por um campo *transdisciplinar* e isso faz com que o *uso* conceitual da magia empregado por mim neste livro venha se aproximar terminologicamente das práticas anteriormente citadas, uma vez que elas têm sido reativadas sistematicamente hoje com o propósito de pensar a espiritualidade como a prática de cuidado comum do mundo na forma de resistência à biopolítica e ao neoliberalismo.

A título de referência a algumas das propostas contemporâneas nas quais este livro ecoa, cito o movimento *Reclaim* ("Reativação, Regeneração") e as insurgências espirituais por comunidades como o *TIQQUN* e o *Comitê Invisível*. Reativar não significa o gesto nostálgico de repetir saberes que figuraram no passado, mas sinaliza que eles trazem o potencial de criação sobre novas práticas situadas de produção e sensibilização do conhecimento, buscando recuperar e regenerar aquilo que foi separado de nós e envenenado. Esse movimento tem sido ancorado por uma gama heterodoxa de personagens, tais como a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2015, 2017), a escritora anarquista e ativista neopagã Starhawk (2018), a filósofa italiana Silvia Federici (2017), o teórico *queer* Paul B. Preciado (2018, 2019) ou ainda o filósofo moçambicano José Gil (2018). Tais vertentes encontram-se em plena construção e a sua pormenorização distancia-se do escopo deste livro.

É preciso notar, não obstante, que o pensamento de Gilles Deleuze (RAMEY, 2016; FISHER; LEE, 2009) está amplamente presente nessa

retomada acerca da magia se comparado ao de Michel Foucault. É claro que o projeto intelectual e filosófico de ambos os autores se relacionam, mas podem ser pensados independentemente e, em não raras vezes, são inteiramente distintos. Por outro lado, o próprio Deleuze faz uma leitura heterodoxa de Foucault e parece encontrar em sua guinada aos gregos um modo de subjetivação aproximado da magia[5].

A temática parece ter sido pouco ou nada explorada no pensamento de Foucault e a minha contribuição nesta obra vai na direção de apontar ao longo do percurso do pensador francês elementos de um *a priori* histórico emergente, especialmente recortando as noções de *daimon* e dos sonhos, inteiramente relacionadas à ética do cuidado de si, conceito que se estrutura no curso *A hermenêutica do sujeito,* de 1982, mas que já se fizera presente transversalmente em questões abordadas desde seus textos protoarqueológicos (MIOTTO, 2011).

Para além de uma mera epistemologia, a filosofia nos termos do cuidado de si aproxima-se mais de uma postura ética, estética e política, visando à transformação da própria existência pela presença atenta consigo, que ressoa com outras subjetividades e o mundo habitado. Nos termos colocados em questão, a magia não entraria em disputa com a filosofia, mas seria a sua condição ontológica silenciada (AGAMBEN, 2017b), capaz de expandir possibilidades de pensar a educação filosófica em outros termos.

Com Pagni (2016a), tenho procurado pensar a educação filosófica como a prática da filosofia intimamente vinculada a um modo de vida, um *ethos*, transversal ao currículo e à disciplina em particular. Esse

[5] Após a sua morte, Deleuze (2013, 2015) dedica-lhe os cursos de 1985 e 1986 e afirma que se trata do livro que gostaria de ter escrito com o amigo (DOSSE, 2010; EDWALD, 1988). Tais cursos cruzam o saber, o poder e a subjetivação.

deslocamento sente a filosofia principalmente como uma exercitação que se intimiza na autotransformação do modo de vida daqueles que a praticam, um *ethos*, uma desobediência à moral como prescrição de uma maneira de viver. Tal dimensão está atrelada tanto à disposição da política como atividade de resistência à tecnicização do ensino e da formação cultural na contemporaneidade, como de um processo poético-dramático calcado na experimentação e recriação de si, a fim de buscar maneiras de pensar que procurem mudar a vida, trazer a política e a arte para o exercício filosófico cotidiano, do contrário a filosofia só poderá naufragar (AGAMBEN, 2017b, p. 17).

Embora essa maneira como temos experimentado a filosofia não dispense a formação do sujeito pelas técnicas de aprendizado pela qual prima a pedagogia enquanto campo epistemológico de saber, ela flerta com a dimensão *psicagógica*, que compreende a importância das técnicas de trabalho da *psique* (alma) aliadas à autoformação e à transformação de si mesmo como processos íntimos a certa *zona desconhecida* que ambienta a subjetividade. Enquanto processo de subjetivação, a psicagogia entremeia-se com certa transformação alquímica que invade o sujeito e não tem por função dotá-lo de habilidades e competências, mas visa a criar condições para que o seu próprio modo de ser possa se deslocar defronte àquilo que era, arte de feitiçaria (DERRIDA, 2015, p. 73).

Após toda essa descrição articulada aos acontecimentos existenciais nos quais *esbarrei*, aliados à percepção do saturamento na produção discursiva por parte da tradição acadêmica dedicada a pensar atualmente o ensino de filosofia no país, bem como a emergência de saberes e práticas da magia como processo de reencantamento da subjetividade enquanto possibilidade de resistência, será possível enunciar a problemática de minha pesquisa nos seguintes termos: *Como a relação entre filosofia* e *magia permite*

experimentarmos outra *educação filosófica no tempo presente?* Como tal, o fio condutor do livro será essa penumbra existente entre os campos da filosofia e da magia.

Se a biopolítica demonizou os saberes mágicos que unem corpo e alma, entendo que será necessário encontrar a história dessa emergência. Experimento a hipótese de que tornar visível a ética do *cuidado de si* em sua dimensão arcaica – cronologia emergente da filosofia ocidental - permite uma integração ao campo da magia como possibilidade de ensaiar um tipo de educação filosófica que amplia o conjunto de técnicas de si para além do pensamento crítico e do humanismo como paradigma epistemológico e disciplinar em que fomos forma(ta)dos dentro da instituição educativa, especificamente a universitária, na contemporaneidade. Minha tarefa será escavar a penumbra arcaica a fim de pensar seus elementos constitutivos, movimentando-os em nosso tempo presente.

O objetivo geral dessa pesquisa será desenvolver usos aproximados entre magia e filosofia que permitam problematizar as práticas que vigoraram ao modo como ocorreu a minha formação desde a Universidade, exercício esse que me direciona a tomar Sócrates como um mestre *infame* do cuidado de si, personagem dobradiço entre dois paradigmas considerados dissonantes pela cronologia ocidental, mas que se integravam no limiar do mundo arcaico: a filosofia e a magia. Procuro pensar o cuidado de si enredado a dois conceitos-chave que a ele se relacionam: o *daimon* e os sonhos. Uma pesquisa assim permite aproximar passado e presente na direção de expandir *outra* educação filosófica que venha conciliar a ontologia da alma à estilística da existência.

Essa defesa canaliza os objetivos específicos da pesquisa, que se encontram nos quatro capítulos do livro:

(1) Ensaio um procedimento e atitude de pesquisa alinhada a uma *anarqueologia* pelo cuidado de si, que permita expandir a compreensão crítica e humanista na pesquisa filosófica, mostrando certa interface (in)desejável entre biopolítica e magia e também o gesto de apagamento do pensamento visionário promovido pelo discurso secularizado da filosofia.

(2) Escavo os rastros arcaicos da filosofia tomando como ponto focal a interface entre cuidado e uso de si, que me conduziu ao xamanismo, permitindo pensar certa face esotérica e *exotérica* da filosofia. Tomo Sócrates por personagem *infame* do cuidado de si, figura dobradiça entre os paradigmas da filosofia e magia, tornando visível a *farmacologia* como *outra* face da filosofia.

(3) Penso a dimensão onírica do cuidado de si. Analiso dois sonhos de Sócrates a fim de ensaiar uma filosofia da expressão enredada ao ato da escrita como alquimia de si. Os sonhos nessa direção compreendem uma dimensão ética, profética e curativa que extrapola a singularidade da *psique*, encontrando na morte uma insurreição como espiritualidade política do comum.

(4) Por fim, produzo uma anarqueologia do *daimon* com ressonância para o cuidado de si, que possa integrar a espiritualidade ascética em sua tarefa de autoformação e transformação de si à erótica como destinação enredada pelo cultivo dos desejos. Problematizo, dessa maneira, como a experiência-limite *daimoníaca* permite expor as fissuras da estrutura democrática do Ocidente.

Tal caminhada tem me possibilitado ensaiar uma educação filosófica pelo *dom*. Procurarei fazer disso a possibilidade de expandir as técnicas pelas quais se tem experimentado a educação filosófica no

presente. Uma pesquisa como meu exercício espiritual em andamento, escrita *entre* a primeira pessoa do singular e a primeira do plural. Embora tenha procurado estabelecer a interconexão entre todos os capítulos do presente livro, observo que cada um deles pode ser lido de maneira independente.

Capítulo Primeiro

UMA ANARQUEOLOGIA DO CUIDADO DE SI: PENUMBRA ENTRE A EXPERIÊNCIA *DAIMONÍACA* E O PENSAMENTO VISIONÁRIO

Pensar uma educação filosófica contemporânea implica incorrer em outra atitude, em face da forma como a nossa subjetividade foi moldada pelos dispositivos das verdades institucionais. Nesse intento e dialogando com Michel Foucault, persigo a invenção de uma *anarqueologia*[6] como atitude teórico-prática de pesquisa que permita conferir visibilidade a outras formas de se relacionar com a verdade, diferente da maneira pela qual temos sido conduzidos e conduzimos os outros em nossa história pessoal e institucional de formação.

Tenho seguido a pista deixada por Alexandre Filordi de Carvalho, quando sugere que a *anarqueologia* propicia uma espécie de implosão

[6] Foucault dedica-se à anarqueologia dos saberes no curso *Du gouvernement des vivants - Do Governo dos vivos,* proferido no *Collège de France* em 1980. A primeira menção que faz da anarqueologia aparece na *Aula de 30 de janeiro de 1980*. A referência aparece, primeiramente, sem os parênteses: "Então eu lhes direi que o que lhes proponho seria antes uma espécie de anarqueologia" (FOUCAULT, 2014, p. 73). Já na aula conseguinte, de *6 de fevereiro de 1980*, Foucault a utiliza entre parênteses, sugerindo a relação viva com a arqueologia: "... direi que fazer a arqueologia ou a (an)arqueologia do saber não seria, portanto, estudar de maneira global as relações do poder político com o saber ou com os conhecimentos científicos" (FOUCAULT, 2014, p. 91). O termo encontra proximidade com a obra *Contra o método*, do filósofo austríaco Paul Feyrabend (2003), que Foucault cita de maneira curiosa, entre parênteses: "(Dito isso, entre parênteses, se vocês quiserem ler livros interessantes de filosofia que saem atualmente – são tantos -, recomendo em vez de outros mais barulhentos, [o] de Feyerabend que acaba de sair pela Seuil sobre a ciência. Ninguém fala dele, mas, sobre o problema anarquia e saber, está aí uma coisa interessante)" (FOUCAULT 2014, p. 72). Ora, sabemos que Feyerabend propõe um anarquismo epistemológico, afirmando que a ciência é um empreendimento essencialmente anarquista, e por isso mesmo nos alerta para os limites de qualquer metodologia, isto é, para os limites da razão científica, dos raciocínios lógicos.

territorial nas demarcações dos procedimentos analíticos de Foucault, pois ela:

> Dá pistas na direção de um trabalho que, assumidamente, conjuga-se no esforço de proceder a um rompimento com a identidade arqueológica ou genealógica. Com isso, contudo, não cogito dizer que Foucault estaria criando um outro procedimento ou uma nova ferramenta de pesquisa, mas 'apenas' assumiria a ideia de que tanto arqueologia quanto genealogia são a dupla face de uma luta contra o método, ou, ainda, a demarcação de uma postura anticiência, ou, também, a produção de ferramentas de trabalho no sentido de um antimétodo (...) (CARVALHO, 2017, p. 71).

Assumir a aposta de Foucault contra o método dissolve as demarcações e restrições entre arqueologia e genealogia, possibilitando um eixo interpretativo diferente das análises tradicionais que pesam sobre a sua obra: "primeiro, segundo ou terceiro Foucault. Ou como é comum afirmar a *comentografia* foucaultiana, eixos de preocupações acerca do saber, do poder ou da ética, espécie de trindade já consagrada" (CARVALHO, 2017, p. 72, grifo do autor). Esse movimento implica pensar que a busca por relações com a verdade, implicada em outras formas de vida, estaria presente desde os textos iniciais de sua produção, bem como seria possível uma analítica dos saberes incorrendo em seus cursos da maturidade no *Collège de France*.

1.1. Arqueogenealogia: uma leitura *entre* filosofia e magia

Viso nesse espaço tecer uma leitura filosófica e mágica da arqueogenealogia, a fim de pensar a anarqueologia enquanto forma de insurreição espiritual. A arqueologia é um procedimento analítico que visa a se libertar do tema antropológico e com isso se tece enquanto uma

história filosófica que busca a acontecimentalização das epistemes e dos saberes que emergem e desaparecem enigmaticamente, cortados de suas raízes pela cronologia ocidental. Como ato filosófico, ela aposta não apenas em descrever aquilo que foi, mas em inventar os acontecimentos que deviam ou poderiam ter sido. A noção de acontecimento convida à emergência da *novidade* como possibilidade de libertar a história da sua dimensão humanista, que confina o tempo à compreensão causal, continuísta, progressista, teleológica e dualista, prática ainda vigorante em nossa maneira científica e institucional de pensar. Diferente disso, a arqueologia aposta na identificação da singularidade dos saberes emergentes em determinada época e espaço, que permitiram aos sujeitos poderem viver de uma determinada maneira e não de outra.

Arqueo flerta com os arquivos, a existência acumulada dos discursos, rastros de pensamento que nos indicam direções não limitadas pelo tempo cronológico. Tais arquivos não são próprios de uma estrutura metahistórica intemporal, mas obedecem aos jogos, correntes e forças operantes na história. Considerando que o pensamento produz discursos e os discursos se passam verdadeiros ao longo do tempo, o arqueólogo reúne os arquivos não para buscar neles uma interpretação, mas sim para compreender as condições de possibilidades que permitiram aos sujeitos afirmarem determinado discurso que excluiu outras manifestações do verdadeiro. Cartografar os discursos - aquilo que as pessoas realmente fazem e pensam, mas sem o saber – permite descobrir a singularidade desse acontecimento.

A tarefa arqueológica descarta de antemão a existência de qualquer universal e procura identificar as rupturas e descontinuidades inerentes ao solo sobre o qual uma verdade foi demarcada. Para essa prática de pesquisa não existe passado sancionado ou ultrapassado e por isso uma *leitura de*

penumbra entre os limiares de epistemologização e campos de saberes que não tome a nossa atualidade científica como evolução e progresso, se comparada às formas de nos relacionarmos com as práticas e saberes do passado, se faz necessária.

A leitura arqueológica imprimida por Foucault permite escapar à interpretação tradicional da história das ideias, que reduz a magia às formas de conhecimento supersticiosas e identifica o século XVII como aquele em que tais crenças desaparecem a fim de possibilitar a entrada da natureza científica na relação com o saber e o mundo. Foucault, ao contrário, oferece-nos uma perspectiva bem diferente dessa porque não considera a magia como um mero efeito residual da consciência europeia feudal, mas identifica nesse pensamento uma forma de conhecimento que não pode ser confinado à representação e à significação, resgatando linhas de fuga epistemológicas que foram abandonadas com o iluminismo.

A arqueologia do saber aposta na ideia de que o aparecimento de determinada relação com o conhecimento num determinado período e cultura não obedece ao acaso. Em cada época existiria certo *código de saber* sistematizado entre as franjas da história onde novidades emergem. É por isso que Foucault (2002a, 2008a) lança a hipótese de que existiria um *inconsciente positivo do saber*, uma espécie de *a priori* histórico que escapa à forma científica dos saberes especializados e à consciência do pesquisador à medida que se desloca da maneira racional e objetiva de pensar: os ilustrados não se deram conta de onde estavam os limites que lhes permitiam ver e dizer e nós mesmos pouco podemos predizer qual *novidade* emergirá no umbral de nosso presente. Este *a priori* não obedece a qualquer destinação da história, como se tudo já fosse previamente escrito, mas sim aos campos de forças e potências que ditam condições de possibilidades para os saberes, as práticas e todo um campo científico.

A grande novidade em termos de análise fica por conta de que todo esse movimento obedece a um tipo de coerência e compreensão que cruza *sincronia* e *diacronia* aos acontecimentos (FOUCAULT, 2008a, p. 151). Dois ou mais enunciados se dispersam simultaneamente estando relacionados entre si por formas *acausais.* A sincronia não seria nem cronológica, onde um evento se assumiria em sequência do outro, nem casual, onde eles se ligariam de modo fortuito. Não obstante, haveria entre eles uma *diacronia,* forma *sucessiva* no correr do tempo, que encadearia os acontecimentos como se encadeiam as frequências na música experimental da vida: ainda que não sejam harmônicas como em uma orquestra, os campos de forças regem um tipo de vibrações próprias que enlaçam as semelhanças e as diferenças entre os seres. Haveria nesse *a priori* histórico uma espécie de força paradigmática que concentraria as condições de possibilidades para os campos epistemológicos regentes em cada época e espaço. Uma assinatura.

Nesses termos, do mesmo modo que o procedimento arqueológico engloba uma zona fronteiriça de disciplinas – tais como a hermenêutica, o estruturalismo, a semiologia ou a psicanálise – ele também ancora as suas noções essenciais na magia, que foi confinada ao silenciamento pela maneira disciplinar, científica e humanista de pensar. Por exemplo, tanto a noção de enunciado guarda uma relação íntima com a noção de assinatura, como a prática discursiva é extraída da noção de *sinal* (DOSSE, 2013, p. 161), como já procurei mostrar em outra oportunidade (PERENCINI, 2019). Não obstante, a mais importante dessas noções para o funcionamento do pensamento arqueológico é a estreita relação entre *a priori* histórico e *mana*, condição mesma da experimentação mágica e da criação em geral. Essa relação permite causar uma implosão à maneira intelectual com que o humano restringiu a sua forma de pensar.

Agamben (2009a, p. 130) é enfático ao afirmar que antes de recorrer à arqueologia filosófica de Kant, como habitualmente se lê, Foucault rouba[7] a noção de *a priori* histórico da noção de *mana,* como consta no pensamento de Marcel Mauss (2003) em seu *Esboço de uma teoria geral da magia* [1902-03]. *Mana*[8] é a forma preliminar de toda experiência de criação, de forças e condição mesma da experimentação mágica. Conforme sugere Mauss:

> Ela escapa a qualquer exame. É dada *a priori*, previamente a qualquer experiência. Ela não é, propriamente falando, uma representação da magia como o são a simpatia, os demônios, as propriedades mágicas. Ela rege as representações mágicas, é a condição delas, sua forma necessária (MAUSS, 2003, p. 152).

Os termos que implicam a magia são heterogêneos (força, poder, *dýnamis, mana,* etc.) e se compõem por uma série de ideias instáveis umas

[7] O verbo é usado propositalmente. Embora nunca cite Mauss, Veyne (2011, p.46) afirma que Foucault lia apaixonadamente esse autor. Além disso, para quem pesquisa Foucault há anos é fácil reconhecer que há não apenas similaridade estilística entre ambos, mas que conceitos empregados por Foucault estabelecem relação íntima com o pensamento de Mauss.

[8] O mana não é universal, mas se trata de uma ressonância *comum* a certo número de sociedades. Independente da nomenclatura, Maus identifica que uma noção comum encontra-se como base para a execução dos ritos mágicos. Na Melanésia atende pelo nome de *mana*, como nos aprofundaremos no corpo do texto, mas também se encontra presente nos malaios dos Estreitos e é designada pela palavra *kramât* (sagrado – Há coisas, lugares, momentos, animais, espíritos, homens, feiticeiros que são *kramât*, que tem *kramât* e são forças *kramât* que agem), na América do Norte é designada pelos Iroqueses por *orenda* ("poder, poder místico. Não há nada na natureza e, mais especialmente, não há ser animado que não tenha seu *orenda*. Os deuses, os espíritos, os homens, os animais são dotados de *orenda*. Os fenômenos naturais, como a tempestade, são produzidos pelo *orenda* dos espíritos desses fenômenos. O caçador feliz é aquele cujo *orenda* bateu o *orenda* da caça. O *orenda* dos animais difíceis de pegar é dito inteligente e astuto... O *orenda* é o som que as coisas emitem; os animais que gritam, as aves que cantam, as árvores que murmuram, o vento que sopra exprimem seu *orenda*... O *orenda* é sobretudo o poder do xamã... a causa por excelência é a voz" (MAUS, 2003, p. 147-148), pelos Algonquinos por *manitu* (o poder e a qualidade mágicos), no México e na América Central por *naual* (o poder de metamorfosear-se do feiticeiro, espécie animal associada ao indivíduo por ocasião de seu nascimento). Mauss ainda afirma que na Grécia, berço de nossa tradição cultural, o poder mágico de sua noção foi esvaziada de seu conteúdo místico e convertida à mitologia, "uma demonologia completa, conseguiram reduzir de tal modo a termos míticos tudo o que havia de impreciso e de obscuro em suas representações mágicas, que substituíram, ao menos aparentemente, o poder mágico, sempre que era preciso explicá-lo, pelo demônio, pelos demônios ou por entidades metafísicas" (MAUSS, 2003, p. 150).

nas outras. Dessa maneira, *mana* irrompe com o modelo representacional pelo qual fomos viciados gramaticalmente: "*mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo" (MAUSS, 2003, p. 142). Ela é sucessivamente e ao mesmo tempo qualidade, substância e atividade e por isso escapa às categorias rígidas de nossa linguagem e de nossa razão. Podemos dizer de um ser, espírito, homem, pedra ou rito que ele tem *mana*, o *mana* de fazer isso ou aquilo. "o mana é a força por excelência (...) é ele que faz que a rede pegue, que a casa seja sólida, que a canoa mantenha-se firme no mar" (MAUSS, 2003, p. 145).

Mana é potência e não implica a sua passagem para o *ato*. Dessa maneira, não se pode querer examinar *mana* com o olhar crítico ocidental habitual, uma vez que se trata aqui de uma categoria inconsciente do intelecto e funciona como um meio que torna possível os atos de pensamento e criação, transcendendo ao próprio humano. *Mana* sugere que os modelos epistemológicos escapam às leis objetivas da dedução e da indução, que há neles uma forma de imaginação ativa nem sempre explicável e por isso ela não obedece à lógica da homogeneidade nem da consciência.

Mauss aponta que, na Grécia, berço de nossa tradição filosófica ocidental, podemos encontrar o *mana* sob a forma de *phýsis* (natureza) e *dýnamis* (potência), noções advindas do universo mágico, embora na atualidade toda a sua dimensão mística fora esvaziada e essa noção subsiste apenas enquanto ossatura científica:

> Ali a encontramos sob o aspecto da *phýsis*, na qual se detêm, em última análise, os alquimistas, e também da *dýnamis*, instância última da astrologia, da física e da magia. A *dýnamis* é a ação da *phýsis*, e esta é o

> ato da *dýnamis*. E pode-se definir a *phýsis* como uma espécie de alma material, não individual, transmissível, uma espécie de inteligência inconsciente das coisas. Em suma, ela é também muito próxima do *mana* (MAUSS, 2003, p. 151).

Mana é pensar desde a potência não apenas dos seres, mas também das coisas. Há uma espécie de inteligência inconsciente, *ontologia mágica* que habita o som que as coisas e os seres emitem, os encantamentos e as evocações, as possessões, os sonhos, os ciclos astrológicos, etc. Haveria, portanto, uma dimensão esotérica que pertence a certa zona desconhecida e misteriosa que nos habita (FAIVRE, 1994). Mana seria essa potência secreta que nos é dada anterior à experiência e evoca um poder mágico a todos os seres, para além dos humanos. Como tal, ela pode ser pensada para além dos saberes racionais, letrados e eruditos.

O pensamento mágico não se pode restringir ao modelo humanista, que liga a vida permanentemente aos julgamentos de valores baseados "em certas concepções do homem que são tomadas emprestadas da religião, das ciências e da política" (FOUCAULT, 2008b [1984], p. 346), porque ele permite questionar as fronteiras entre natureza e cultura e também nos alerta de que não seríamos tão conscientes e senhores da nossa própria vida, como o discurso do esclarecimento nos fez acreditar. Vale lembrar que a magia se estabelece entre o umbral da consciência e da inconsciência, na superfície daquilo que cruza o visível e o invisível, destino e acaso.

De maneira complementar, é quando a magia encontra a filosofia que outras regras do jogo podem ser enunciadas.

> É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que

> se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é (FOUCAULT, 2008b [1980], p. 305).

Nessa senda, um caminho para nos pensarmos enquanto seres éticos – trabalho estabelecido como diferenciação sobre aquilo que somos - parece menos complexo do que imaginamos: não reside em Deus, como lido pela tradição dualista e transcendente, tampouco numa vida exterior que não seja essa, mas estaria cravada nas insígnias de nós mesmos, no próprio corpo em que habitamos aqui e agora. É por isso que a magia encontra na filosofia uma *atitude-limite* em forma de crítica situada nas fronteiras entre a semelhança e a diferença, "como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos" (FOUCAULT, 2008b [1984], p. 348), da mesma maneira que a filosofia encontra na magia a possibilidade de extrapolar os seus próprios limites enquanto arte de existência humana, o que poderia nos levar a um tipo de educação filosófica que retomasse o encantamento e o extraordinário da vida no tempo presente.

A magia, lida pela ótica da filosofia com a qual dialogo é arqueológica em seu procedimento e genealógica em sua finalidade. Arqueológica porque procura articular discursos e arquivos aos acontecimentos próprios de nossa história presente. Genealógica porque a identificação sobre aquilo que somos possibilita apontar emergências sobre outros modos de vida. Para isso, será necessário pensar procedimentos que aliem as suas práticas, e não simplesmente as separem, tendendo a oferecer à magia o mero descrédito.

A genealogia se intimiza no corpo, como a tarefa de diagnosticar a si mesmo pela história, se tomamos por história uma outra forma de relação estabelecida conosco.

> A história tem mais a fazer do que ser a serva da filosofia e narrar o nascimento necessário da verdade e do valor; ela deve ser o conhecimento diferencial das energias e dos desfalecimentos, das alturas e das profundezas, dos venenos e dos antídotos. Ela deve ser a *ciência dos remédios* (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 274).

Para Foucault, apoiado em Nietzsche, a genealogia consiste na *ciência dos remédios* porque se enreda em um uso antiplatônico da história, que nos ensina a rir das solenidades da *origem*, prática que advoga pelo valor moral e transcendente da verdade, uma "espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 263). A origem consiste em um artifício, "um segredo de fabricação, em um procedimento de magia negra" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 263) que supõe "uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 271) e nos faz buscar as verdades antes do corpo, antes do mundo e do tempo.

Ora, qualquer mago iniciante sabe que magia se combate com magia. Contra essa "magia negra", será preciso criar uma espécie *contrafeitiçaria* que convoque a história para conjurar nela a quimera da *origem*. A conjuração une dois significados diferentes – *evocar* e *expelir* – que não se opõem entre si "porque para conjurar algo – um espectro, um demônio, um perigo – é preciso antes de tudo evocá-lo" (AGAMBEN, 2009a, p. 116). A arte da conjuração convoca tomar a história como próprio corpo do devir, o que implica "saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e energia, seus colapsos e resistências para avaliar o que é um discurso filosófico" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 264). Enquanto a medicina se atém a sedar os sintomas, uma leitura filosófica da magia visa a buscar a profundidade dos acontecimentos no

corpo como devir da história para que o movimento possa ser estancado, posto *fora de si*. Vale lembrar que a vida da filosofia é justamente a maneira de refletir sobre a nossa relação com a verdade na história, a fim de expurgar novas maneiras de viver.

Os usos dessa arte da conjuração são a *proveniência* (*herkunft,* o corpo como inscrição da história) e a *emergência* (*Entstehung,* ponto de surgimento das forças), duas noções habitualmente lidas como origem, mas que dela se distinguem consideravelmente. Ambas não se restringem às categorias da semelhança, mas expandem-nas como marcas sutis e singulares, que permitem formar uma rede de interação de diferenças entre os acontecimentos. Para isso, a *proveniência* relaciona-se intimamente ao corpo como a superfície de inscrição dos acidentes, "é o corpo que sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e fraqueza, a sanção de qualquer verdade e de qualquer erro" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 267). Os acidentes são um tipo de herança que não é adquirida, mas se constitui pelos estratos heterogêneos que ameaçam o frágil herdeiro em sua "má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros" (FOUCAULT, 2008b, p. 266). A história é o próprio corpo do devir e o corpo é a própria história do devir.

É no corpo que brotam os estigmas dos acontecimentos passados que permitem a demarcação da história singular de cada espírito. O corpo encontra-se muito para além de sua fisiologia, ou melhor, ele é dominado por uma série de regimes que o articulam, "é destroçado pelos ritmos de trabalho, de repouso e de festas; é intoxicado por venenos – simultaneamente alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais; ele cria resistências" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 272). O corpo como o estado de forças é o local das resistências e por isso a genealogia deve apostar no conhecimento diferencial das energias, venenos e antídotos que

o constitui. Tais forças também lutam contra si mesma, corpo sobre o próprio corpo, em busca da ascese como embate da vida em degeneração e por isso ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas, nas palavras e nos próprios corpos.

Nesse ponto, a genealogia encontra a *emergência.* A *emergência* é o princípio e a lei singular de um aparecimento produzido desde um estado de forças que transcende o próprio corpo. A genealogia deve mostrar o modo próprio pelo qual as forças se encontram e lutam umas contra as outras. "Por exemplo, a emergência de uma espécie (animal ou humana) e sua solidez são asseguradas 'por um longo combate contra as condições constante e essencialmente desfavoráveis'" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 268). As emergências sempre se produzem no interstício entre as lutas. "Homens dominam outros homens, e assim nasce a diferenciação dos valores; classes dominam outras classes, e assim nasce a ideia de liberdade" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 269).

Com isso, Foucault vem nos lembrar que a história não é uma destinação humana pela busca da reciprocidade universal, tampouco deve ser vista como uma grande continuidade sobre uma descontinuidade aparente, mas sim como um grande emaranhado de descontinuidades sincrônicas e simultâneas, onde uma multiplicidade de tempos se envolvem uns com os outros. Nesse jogo de vibrações, as vidas em degeneração buscam pela diferenciação, em um tipo de ascese, como destinação pelo encontro consigo, a fim de *tornar-se o que é* (NIETZSCHE, 1995). Os acontecimentos singulares não se inscrevem dentro de uma continuidade ideal, mas ao *acaso das lutas*.

A noção de acaso aqui é empregada de maneira bem diferente da que habitualmente compreendemos. O acaso não é o aleatório, "como simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de

potência" (FOUCAULT, 2008b [1971], p. 273). Da mesma maneira com que a história não se escreve enquanto destinação teológica ou racional, as suas linhas não são traçadas de maneira meramente fortuita. O acaso escreve-se aqui como um jogo:

> Uma miríade de acontecimentos entrelaçados; se ele nos parece hoje 'maravilhosamente matizado, profundo, pleno de sentido' é porque uma 'multidão de erros e fantasmas' o fez nascer e o povoa ainda em segredo. (FOUCAULT [1971], 2008b, p. 273).

O acaso é inerente aos segredos escondidos pela vontade de potência do presente. O presente é um lance de dados como repetição que permite a diferença. O *eterno retorno* como tempo presente que não cessa de voltar a fim de produzir a sua singular diferença. "Não se deve compreender que o retorno é uma forma de um conteúdo que seria a diferença; mas sim que, de uma diferença sempre nômade, sempre anárquica" (FOUCAULT, 2008b [1970], p. 254) aposta que um novo pensamento é possível.

A genealogia seria a magia da filosofia ou da ontologia do presente que não confina a alma a sua imortalidade, mas nos lembra que temos muitas almas mortais e por isso ela é a antípoda da maneira dualista pela qual a consciência restrita dos homens confinou a metafísica. A metafísica lida como formas de existências para além do meramente físico; abre-se como um carnaval orquestrado, onde as máscaras fazem aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam enquanto almas que já vestiram personas diversas e vestirão outras tantas ainda. Uma política do espírito que não teme escavar a contrapelo os estados interiores do eu e a escuridão das relações que estabelecemos com a alma humana (FREITAS, 2016, p. 29).

Nesses termos, a filosofia não pode se conformar a uma forma de pensamento restrita à identidade, mas flerta com o próprio gesto da dissolução sistemática das identidades pelo "teatro de mímicas, com cenas múltiplas, fugidias e instantâneas, nas quais os gestos, sem se verem, se fazem signo" (FOUCAULT, 2008b [1970], p. 254). A magia encontra sentido dentro dessa arte filosófica como uma espécie de *metafísica da fantasia*[9], um platonismo às avessas, que convoca um sentido político para a mística, "uma metafísica liberta da profundidade originária assim como do ente supremo, mas capaz de pensar o fantasma fora de qualquer modelo e no jogo das superfícies" (FOUCAULT, 2008b [1970], p. 234) inscritas nos acontecimentos sincrônicos e diacrônicos que habitam nossos jogos de aprendizados.

Pensar, nessa perspectiva, não é o conhecimento ligado ao sujeito como eu único, coerente e racional, tampouco à representação que reduz o pensamento às ideias claras e distintas percorridas pelo olhar a fim de organizar e ordenar aquilo que nos acontece. Pensar, em acordo à potência teatral pela qual passeia a magia aproxima-se das intensidades e das forças promovidas pelo *transe*: pensar a diferença como uma zona desconhecida entre a consciência e o inconsciente que se abre aos sonhos, às sombras, à literatura, à pintura, à fantasia, aos delírios... aquilo que não reduz o pensamento a verdade ou falsidade, mas que "abre aos cartomantes um mundo 'mais verdadeiro do que real'" (FOUCAULT, 2008b [1970], p. 250). Ora, qualquer cartomante sabe que as cartas trazem a potência de ler aquilo que somos e não raras vezes preferimos esconder.

[9] Foucault tematiza essa questão em dois textos que escreve sobre *Diferença e Repetição,* de Gilles Deleuze (2011): *Ariadne enforcou-se* [1969] e *Theatrum philosophicum* [1970]. Ambos os textos estão reunidos em *Ditos e Escritos II* (FOUCAULT, 2008b).

Anarqueologia e insurreição espiritual

No gesto que aproxima a cartomancia da filosofia, a arqueogenealogia encontra passagem para a *anarqueo*logia enquanto procedimento e como uma atitude filosófica que permite conferir visibilidade a outras formas de se relacionar consigo que não podem se restringir à consciência. Não se trata somente de inquirir sobre o que torna possível um conhecimento verdadeiro, mas de problematizar por quais modos e finalidades um sujeito concebe a si mesmo no interior de uma série de procedimentos de verdade que jogam com a sua subjetividade. Nesse sentido, a anarqueologia torna possível outros *usos* das relações de si consigo, das verdades que o sujeito pode descobrir no fundo de si mesmo e dos saberes para a transformação de sua subjetividade.

O *si* como a possibilidade da transformação ética do sujeito é o ponto de alavanca que desloca o procedimento arqueogenealógico para uma atitude anarqueológica de vida. Dito em outros termos, o *si* conduz a experimentação anarqueológica tomando a subjetividade como um arquivo vivo que o sujeito traz consigo. Nesse procedimento, escavamos em busca das subjetivações e dos saberes que não se estabelecem desde as origens e as causas históricas, ou até mesmo que faz das origens uma atividade de invenção e ficção.

Uma vez que o termo grego *archê* significa "origem" e "comando" – aquilo que dá início e comanda seu crescimento, circulação e transmissão pela história -, *an-archeo* nos direciona para aquilo que é anterior à maneira histórica, moderna e disciplinar de se compreender certa reflexão consciente do conhecimento sobre si. Foucault vem nos mostrar que as concepções modernas do si mesmo não são nem verdadeiras nem inevitáveis, mas foram construídas por uma história complexa de dívida sobre outras formas anteriores da relação estabelecida consigo mesmo. Isso

também permite à anarqueologia a possibilidade de tornar visível outras formas de subjetividade que visem ou permitam a transformação do ser do sujeito.

A anarqueologia ganha força no curso *Du gouvernement des vivants - Do Governo dos vivos,* proferido no *Collège de France* em 1980. O curso tematiza o "governo dos homens pela manifestação da verdade na forma de subjetividade" (FOUCAULT, 2014, p. 74), a fim de analisar o seguinte problema: "O que é esse jogo do eu mesmo ou esse jogo do si mesmo no interior de procedimentos de verdade?" (FOUCAULT, 2014, p. 63). Dito em outros termos, trata-se da inserção dos processos de subjetivação nos procedimentos de manifestação do verdadeiro: que processos de subjetivação articulam-se à forma de governo dos homens com a possibilidade de se adequar e resistir a elas? Foucault parece querer nos mostrar que uma verdadeira política dependerá de um princípio de diferenciação ética, ou seja, da maneira como os atores políticos souberem se constituir enquanto sujeitos éticos, o que implica a construção da diferença na relação consigo.

A especificidade da anarqueologia consiste em analisar a partir de que modos se procurou dizer a verdade sobre determinados sujeitos que impediram outros jogos na relação consigo mesmo e com o outro. Para isso, Foucault forja a noção de *aleturgias* (*alêthourgia*), que seria a produção da verdade em dois atos: primeiro, a manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de quem a disse (o sujeito é a própria verdade enunciada por ele) e, segundo, o vínculo fundamental e íntimo entre os dois interlocutores, o que diz a verdade (confessor, psiquiatra, médico, etc.) e aquele a quem essa verdade é endereçada (pecador, doente, paciente, louco, etc.). A atitude anarqueológica vem

escrever a emergência e a proveniência dessas aleturgias que convocam o *si* e o *outro* na relação com a verdade.

A aleturgia é noção fundamental para a anarqueologia, pois permite tensionar o problema da manifestação do verdadeiro no ser mesmo do sujeito. Foucault interessa-se pela manifestação do verdadeiro por dois motivos. O primeiro deles é que não existe poder sem algo como que essa ritualização da verdade. O sujeito é a própria verdade enunciada por ele e não existe verdade sem uma aleturgia, sem esse "conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento" (FOUCAULT, 2014, p. 8). Toda esta ritualização atesta a "verdade" como algo necessariamente *visível*, que estabelece uma oposição ao "falso", "oculto", "indizível", "imprevisível". Essa oposição entre "verdade e falsidade" atesta como cada homem experimenta a relação consigo mesmo. Tais formas de pensamento *não visíveis* é que foram silenciadas na manifestação do verdadeiro.

Foucault interessa-se pela manifestação do verdadeiro por um segundo motivo, mais decisivo a minha escrita. Ele sabe que a existência do governo implica a possibilidade de resistências. Ou melhor, para haver subjetivação - resistências e invenções afetivas de si para consigo - certa relação com formas de governo são necessárias. Dessa maneira, a anarqueologia foucaultiana flerta com uma experiência singular anarquista em duas frentes. A primeira delas é que as aleturgias não se podem restringir a verdades epistemológicas, ou seja, existem muitas maneiras de estabelecer a relação consigo para além dos pressupostos lógicos e racionais pelos quais fomos educados a pensar cientificamente (FEYERABEND, 2003). Além disso, a anarqueologia caminha por formas de ser governado de outro modo e cada vez menos. Nessa direção, ela ecoa não apenas nos

atos de verdade pelos quais ocorre a conduta de alguém, mas, sobretudo, na possibilidade de se rejeitar uma ação de governo produzida como conhecimento verdadeiro, desse "verdadeiro que constrange pouco a pouco os homens, rebaixa suas presunções, extingue seus sonhos, cala seus desejos, arranca suas imagens até a raiz" (FOUCAULT, 2014, p. 92).

Será preciso apostar em formas de pensamentos que retomem os sonhos, que não calem os nossos desejos, que reguem e cultivem as raízes das imagens que foram arrancadas pelos conhecimentos objetivos e racionais. É por isso que Foucault recorre a períodos históricos diferentes dos atuais, embora a sua pretensão seja sempre pensar e desnaturalizar o que está instaurado em nosso tempo presente, principalmente, os modos de subjetivação do sujeito. Ele sabe que os procedimentos aletúrgicos e as artes de governo de hoje são muito eficazes porque se apoiam em "certo número de conhecimentos objetivos que são conhecimentos da economia política, da sociedade, da demografia, de toda uma série de processos" (FOUCAULT, 2014, p. 9) racionais. De modo diferente a tais procedimentos, Foucault alerta-nos de que existe muita força naquilo que foi historicamente marginalizado, desnaturalizando em especial o que advém dos processos de nosso assujeitamento ao outro e a nós mesmos. Os saberes sujeitados duram mais tempo do que imaginamos, elas não se dissipam como que por encanto. Talvez, seja justamente o encanto que faz com que não se dissipem...

Como ele nos alerta em *Do Governo dos vivos*: novo curso, novo traçado, "não de um traçado de edifício teórico, mas do deslocamento pelo qual minhas posições teóricas não param de mudar. Afinal de contas, existem teologias negativas. Digamos que sou um teórico negativo" (FOUCAULT, 2014, p. 71). Foucault recorre à "teologia negativa" à maneira de uma "teoria negativa" porque a *anarqueologia* não despreza

formas de saberes considerados subalternos pela história racional e científica ancorada pelo Ocidente, tais como a literatura e a magia. A contrapelo de tal desprezo, Foucault entende a necessidade de se libertar do *artigo de fé* ancorado pelo pensamento ideológico, que parte da premissa geral de que "enquanto os homens forem mais preocupados com a sua salvação no outro mundo do que com o que acontece neste, enquanto quiserem ser salvos, eles mantêm-se quietos e é mais fácil governá-los" (FOUCAULT, 2014, p. 70). Foucault nos faz pensar de uma maneira profundamente diferente dessa: "devo dizer, [esta posição ideológica] não me parece totalmente consonante com um certo número de pequenas coisas que sabemos da história antiga ou da história recente das relações entre revolução e religião" (FOUCAULT, 2014, p. 70). A *anarqueologia* movimenta outros saberes e outras práticas de si que foram marginalizadas pela narrativa oficial, tomando-as como possibilidades éticas para subjetivar-se.

Apenas um instigante exemplo, oferecido por Isabelle Stengers:

> Talvez um dia possamos sentir certa vergonha e uma grande tristeza por ter identificado com a superstição práticas milenares, da dos augúrios antigos à dos videntes, leitores de tarôs ou jogadores de búzios. Saberemos então, independentemente de qualquer crença, respeitar sua eficácia, a maneira como eles transformam a relação entre os saberes e aqueles que os praticam, como eles os tornam capazes de um cuidado com o mundo e com seus sinais dificilmente perceptíveis que abre esses saberes para suas próprias incógnitas. Nesse dia, teremos também aprendido a que ponto fomos arrogantes e imprudentes em nos tomarmos por aqueles que não precisam de tais artifícios (STENGERS, 2015, p.145).

Esta atitude de pesquisa consiste em considerar que nenhum poder é uma verdade de fato, que nenhum poder é inconteste ou inevitável, não

há legitimidade intrínseca do poder. Esse tipo de pesquisa incorre à maneira diferente do "grande procedimento filosófico" cartesiano, como Foucault nos provocou a pensar:

> Se o grande procedimento filosófico consiste em estabelecer uma dúvida metódica que suspende todas as certezas, o pequeno procedimento lateral e na contramão que proponho a vocês consiste em tentar fazer intervir sistematicamente, não a suspensão de todas as certezas, portanto, mas a não-necessidade de todo poder, qualquer que seja (FOUCAULT, 2014, p. 72).

A *anarqueologia* é transversal, procedimento lateral. Com isso não se visa a certo projeto utópico que mira uma sociedade sem relações de poder, como poderia supor uma posição anarquista. A *suspensão* do poder não se põe como finalidade do empreendimento, mas no início do trabalho, "na forma de um questionamento de todos os modos segundo os quais se aceita efetivamente o poder" (FOUCAULT, 2014, p. 72). Questiona-se os artigos de fé pelos quais fomos capturados de antemão, o que não implica afirmar que todo poder é ruim, mas sim o exercício de deslocamento à maneira de uma atitude teórico-prática concernente a anarquizar a necessidade de todo poder, bem como de torná-lo ilegítimo, abrindo espaço para a rearticulação anárquica de seus jogos de verdade. Eis a especificidade da *anarqueologia.*

Com Foucault queremos desinstalar o pensamento da posição humanista, que dita: "eis o que é a natureza humana, eis o que é a essência humana, eis o que é a liberdade humana" (FOUCAULT, 2014, p. 74). Ou seja, não partir de nenhum universal que diga: eis a loucura, mas sim "considerar a loucura um *x* e se apropriar da prática, somente da prática, como se não se soubesse nada e fazendo de modo a não saber nada sobre o

que é a loucura" (FOUCAULT, 2014, p. 74). A questão da loucura é fundamental para uma análise em termos anarqueológicos, já que o poder só funciona a partir da aceitação de determinado regime de verdade: se é verdade, *logo* eu me inclino. Este "logo" não é apenas da ordem lógica, ou seja, não apenas constrange os homens a seguir um regime regulatório e a reconhecê-la como verdadeiro de um ponto de vista da fundamentação de seus saberes e epistemologia (FOUCAULT, 2014, p. 89).

O "logo" da inclinação ao verdadeiro ocorre por um constrangimento maior ainda, que é político e moral. Inclinar-se à verdade assim que seja reconhecida obedece à ordem da catalogação e qualificação do sujeito de determinada maneira, para que seja incluído na posição de "não louco" – daquilo que se diferencie de um desviante, um incorrigível, um infame.

> A exclusão da loucura é portanto o ato fundamental na organização do regime de verdade, de um regime de verdade que terá a propriedade particular de ser tal que, quando for evidente, a gente se inclinará, que terá como propriedade particular que o verdadeiro em si é que constrangerá o sujeito a se inclinar. (FOUCAULT, 2014, p. 90).

O verdadeiro em si é a semiologia moral e política propiciada para constranger o sujeito a se inclinar, a obedecer. Para que qualquer sistema racional ou filosófico funcione, não pode haver certa *voz da loucura*. "Não pode haver louco, isto é, não pode haver gente que não aceite o regime de verdade" (FOUCAULT, 2014, p. 90). Nesses termos, a ciência e a filosofia à maneira acadêmica não passariam de uma família de jogos de verdade em que todos obedecem ao mesmo regime, ainda que as suas gramáticas mudem. Os regimes e o poder da verdade organizam-se no intuito de gerar constrangimento àqueles que não os aceitam e, como tais, com eles não se

cruzam. “A verdade constrange e vincula, porque e na medida em que é verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 91).

A perspectiva anarqueológica não opera no sentido de que a ciência seja definida em oposição a todo o resto de regimes, como certa divisão binária poderia sugerir, mas sim na compreensão de que o pensamento científico não passa de mais um entre outros vários regimes possíveis e existentes de verdades, que atuam mais ou menos nos homens pelas especificidades de suas verdades. Como ele, há vários outros regimes com as suas formas próprias de construção do verdadeiro.

Foucault oferece-nos o exemplo de um registro de verdade que se encontra entre a química e a alquimia. Enquanto a primeira expressa-se como ato de conhecimento, a segunda exige a transformação na forma de ser do sujeito (FOUCAULT, 2010b, p. 37). Há também “um regime da loucura que é ao mesmo tempo regime de verdade, regime jurídico, regime político. Há um regime da doença. Há um regime da delinquência. Há um regime da sexualidade” (FOUCAULT, 2014, p. 93). Tais regimes articulam-se entre os limiares políticos e epistemológicos, de maneira a conceder identidades morais aos sujeitos que deles participam ou que deles não podem ou conseguem se curvar em participar, devido ao grau de constrangimento a que se submetem.

Movimento a anarqueologia no sentido de tornar visíveis regimes de verdade que poderiam constranger (cada vez) menos os homens: uma insurreição de *saberes outros*, “uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (CARVALHO, 2017, p. 79-80). Tais insurreições assemelham-se ao vocabulário da resistência, concretizada em

termos de estratégia e de tática, que estão ao mesmo tempo em oposição e reciprocidade com o poder (REVEL, 2005).

> A insurreição não se decide. Apodera-se de um coletivo quando a capacidade de desobedecer juntos volta a ser sensível, contagiosa, quando a experiência do intolerável se adensa até se tornar uma evidência social (...) Desde Sócrates ("Cuida de ti mesmo!") e desde Kant ("Ouse saber!") ela é também o regime filosófico do pensamento, sua interioridade intempestiva (GROS, 2018, p.17).

As insurreições flertam com um termo polêmico no vocabulário foucaultiano, que é a espiritualidade, tema tanto arrebanhado pelas instituições religiosas como anulado pelas instituições científicas (FOUCAULT, 2011a), mas que Foucault parece oferecer um giro ontológico-ético em torno do eixo político. Foucault tende a comparar a espiritualidade a toda uma preparação do guerreiro para a luta ou o combate pelo qual se movimenta o atleta físico. O exercício espiritual não consiste em descobrir uma verdade no sujeito, mas em armar o sujeito com uma verdade que ele não conhecia, mas que reside nele, algo a oferecer uma experiência de transformação de si (MUCHAIL, 2017).

Espiritualidade, nesse sentido, é uma expressão que engloba o pensamento, a imaginação, a sensibilidade e a vontade, a fim de estabelecer uma nova orientação no mundo, orientação que exige transformação do sujeito através de uma série de práticas e exercitações. Traço, nesse sentido, experiências de modo a combater esses efeitos dominantes de fazer pensar, de fazer crer, de produzir verdades à maneira como temos constituído a verdade filosófica na contemporaneidade. Em jogo está a intensidade de poder pensar, experimentar, querer outra explicação ou um outro jogo para se jogar, que não sabemos se já existe, mas que parece ser uma possibilidade posta à mesa para se brincar.

A postura *anarqueológica* como atitude teórico-prática de pesquisa em face da leitura da própria obra de Foucault propõe que tomemos seus escritos como manifestações de seu exercício espiritual em andamento (FREITAS, 2014, p. 130), o que permite tornar visível elementos autobiográficos paralelos à sua produção teórica. Tais práticas movimentadas na perspectiva anarqueológica estariam atreladas à arte da existência como práticas "por meio dos quais os homens procuram modificar-se e fazer da própria vida uma obra de arte" (AGAMBEN, 2017b, p. 121) e contribuem para "autorizar o interesse por aspectos da existência que costumeiramente não são considerados pertinentes para a compreensão do pensamento de um autor" (AGAMBEN, 2017b, p. 121), principalmente se tratamos de um autor visceral como Foucault, que afirma ser cada um de seus livros fragmentos autobiográficos seus, testemunhos de uma luta íntima com um *eu* em busca de escapar de formas identitárias, um devir retratado na escrita como relato de si.

Nesse sentido, o campo teórico deste livro cruza dois conjuntos de arquivos: (a) o pensamento *com* - e não *sobre* - Michel Foucault, o que faz com que eu mobilize meu pensamento *para além* dele, com demais autores que estabeleçam interface com o meu campo problemático e também com o (b) *corpus* platônico onde Sócrates emerge como mestre *infame* do cuidado de si. Tais arquivos serão movimentados na postura de escavar o passado para pensar o presente, permitindo que contextos cronológicos sejam aproximados na atitude de promover uma *ontologia do presente*.

A busca por arquivos heterodoxos no pensamento de Michel Foucault tem correspondido ao que Freitas vem chamar de *corpus vaporoso,* ou *legado tardio.*

> Faz parte desse legado um conjunto de textos aparentemente heterogêneo, como suas reportagens sobre o Irã, suas aulas nos cursos

> finais no Collège de France, suas análises sobre a questão do Esclarecimento e o problema da revolução, mas principalmente a redescoberta dos seus textos chamados *protoarqueológicos* (FOUCAULT, 2016, p. 11).

Seguindo Freitas, "esse *corpus* vaporoso permite colocar em outras bases o interesse de Foucault pela Antiguidade greco-romana, explicitando não apenas sua autovinculação paradoxal a Kant, mas, sobretudo, delimitando o lugar da espiritualidade nos seus últimos escritos" (FREITAS, 2016, p. 11). Pesquisadores dedicados a esse legado (MIOTTO, 2011; NALLI, 2011) têm apontado uma continuidade dos escritos do *jovem* Foucault nos anos 1950 com as análises desdobradas em sua fase ética que vão de uma

> 'teoria geral do ser humano' a uma análise histórica das formas de experiência, o que permite perceber como o próprio Foucault se impôs a tarefa de recusar os humanismos e evitar as antropologias, sem, contudo, afastar da sua visada crítica o esforço para uma apreensão do homem em sua singularidade concreta (FREITAS, 2016, p. 14).

A maneira singular como uso a anarqueologia exige certa experimentação em face da própria anarqueologia foucaultiana, torcendo outras possibilidades interpretativas e inventivas que mais se alinham à forma de enunciação de meu objeto de pesquisa. Tal postura pede que o meu pensamento se torça *diferentemente* do pensamento foucaultiano em não raras vezes.

Tomar os cursos dedicados à ética do cuidado de si aos textos protoarqueológicos do *jovem* Foucault implica uma exigência anarqueológica própria: um *método de palavras cruzadas* como cotejo aproximado "ao método empregado pelo próprio Dumézil em suas diferentes obras de análise de mitologias indo-europeias" (FOUCAULT,

2011a, p. 105). Esse procedimento de superposição das diferentes indicações formais que podemos encontrar em um texto é também uma maneira de pôr à prova a maneira racional com que movimentamos a nossa compreensão metodológica de leitura e escrita, uma vez que a sua finalidade não consiste

> Em fornecer absolutas respostas aos problemas investigados, configurando-se antes como um caminho irônico para retomar o que, em um determinado discurso, texto ou acontecimento, repousa ainda como um enigma para nossas estruturas de pensamento (FREITAS, 2016, p. 15).

Esse enigma ocorre porque a filosofia pede uma linguagem própria, muito além da retórica ou da pragmática, ainda a ser inventada ou como rememoração da nossa experiência extática perdida.

A ética do cuidado de si nos oferece uma pista para pensarmos a filosofia em termos musicais. Seguindo a pista do cotejo entre palavras cruzadas, direciono-me para um segundo campo de arquivos, que é justamente o *corpus platônico periférico* que nos possibilita pensar Sócrates como figura dobradiça entre o arcaico e o presente, mestre *infame* do cuidado de si. A maneira de olhar para tais referências exige uma leitura crítica pensada em termos muito diferentes do julgamento e do valor, mas tomada como exercício de atenção e meditação relacionados aos atos da leitura e da escrita afetiva para a transformação de si. A crítica assim pode ser pensada como um tipo de prática filosófica que reconvide o sonho e as artes de cuidado para dialogar conosco na atualidade. Trata-se da tentativa de uma *insurreição espiritual* como política gestual do cotidiano, um *ethos* não restrito à consciência, onde a magia pode contribuir para expandirmos a maneira como temos pensado a filosofia no tempo presente.

1.2. Biopolítica e magia: uma forma de existência *(in)desejável* para as artes racionais de governo

Um dos fachos desafiadores de nosso tempo presente é a biopolítica[10]: as políticas de controle, gestão e produção da vida. A ideia geral que percorrerei acerca desta temática é a de que um tipo de poder não repressor e enfeitiçador se enraizou nas zonas mais íntimas daquilo que nos constitui. Como bem diagnostica Peter Pál Pelbart, "o poder penetrou todas as esferas da existência e as mobilizou inteiramente (...). Desde os genes, o corpo, a afetividade, o psiquismo, até a inteligência, a imaginação, a criatividade. Tudo isso foi violado, invadido, colonizado" (PELBART, 2007, p. 57). Ao se adentrar nos espaços visíveis e invisíveis de nós mesmos, o poder assume-se em rede, como uma energia hipnótica a nos resgatar. É justamente por isso que ele incide diretamente sobre as nossas maneiras de perceber, de sentir, de amar, de pensar e até mesmo de criar.

Vale lembrar que o centro da biopolítica é a vida, ou melhor, um conceito da vida muito bem delimitado como "normatividade", construído a partir da abordagem puramente biológica que restringe o humano a um organismo maquínico, onde as formas de sensibilidade e de excitabilidade nervosa são gerenciáveis. A esse modelo identitário se adequa e se inclui plenamente a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência (PELBART, 2007, p.

[10] Seguindo o diagnóstico conceitual de Javier Ugarte Pérez (2006), a precocidade da biopolítica enquanto campo de estudos ainda torna difícil a delimitação de suas características e rastreamento dos trabalhos executados. Não obstante, "o prefixo [bios] indica que se trata de disciplinas ou enfoques que tem a ver com a vida, humana em primeiro lugar, já que os empregos dos sufixos "ética" e "política" assinalam esta relação" (PÉREZ, 2006, p. 76, tradução nossa). O termo remonta à Aula de 17 de março de 1976, ministrada por Michel Foucault no *Collège de France*. Como texto, podemos rastrear o último capítulo de *História da Sexualidade I:* a vontade de saber, que se intitula na versão brasileira (FOUCAULT, 1988, p. 125-149) por *Direito de morte e poder sobre a vida*. Ao pensar a biopolítica, aproximo-me dos trabalhos de Pedro Angelo Pagni (2017) que, grosso modo, tem pensado como as transformações do poder incidem sobre a diferença na proximidade às chamadas comunidades desviantes, tais como os deficientes.

60). Humanos, fomos todos reduzidos à sobrevida biológica: "O que simplesmente *sobrevive* se parece com um *morto-vivo*, que é por demais morto para *viver* e que é por demais vivo para poder *morrer*" (HAN, 2017, p. 52). Um dos diagnósticos a serem apontados como consequência desse estado sobrevivente é a redução da subjetividade a um uso empobrecido do corpo, entendido como o mero produto da divisão da carne onde cada órgão se define por uma função já determinada.

Dessa maneira, biopolítica e capitalismo se aliançam historicamente e o neoliberalismo se torna a grande operação semiótica de captura sobre os desejos em nosso tempo presente (GUATTARI, 1985). Por sua vez, a sutileza da biopolítica articulada ao neoliberalismo consiste em resgatar a potência que existe em toda forma de vida a fim de transformá-la em poder *sobre* a vida com base na racionalidade dos governados (FOUCAULT, 2002b, 2008b). Traduzindo em termos atuais, esta afirmação equivale a dizer que o neoliberalismo e a biopolítica se agenciam a fim de emitir todo um aparato de signos (linguísticos e não linguísticos), que se constituem como a condição de produção, tratamento e de exploração da subjetividade.

Os modelos de subjetividade lançados pelo capitalismo ocorrem da mesma maneira com que a produção em série prescreve novos imperativos de consumo sobre objetos – carros, roupas ou etiquetas. A economia política necessita se mostrar idêntica à "economia subjetiva", de maneira a ser preciso que uma massa considerável deseje – sinta, pense, olhe, curta, compartilhe, fale - o que todo um discurso movimentado pelos vários dispositivos biopolíticos da produtividade (como as ciências, o Estado, os bancos, a mídia, etc.) também deseje – sinta, pense, olhe, curta, compartilhe, fale. Tais semióticas indicam que os componentes da subjetividade se encontrem não mais no "eu-pessoa", mas sim nas próprias

máquinas e signos de seu desejo: eu sou o (meu) apartamento, o (meu) carro, o (meu) smartphone; é para tê-los que me individualizo e me endivido. A dívida se assume como condição de existência quando me torno agressor e vítima de mim mesmo dentro da maquinaria que alimenta produção e consumo.

A mais notada semiologia produtora de subjetividade hoje parece ser o "empresariamento de si", que é a vinculação do próprio sujeito como produção e consumo, proprietário e empregado, de seu próprio negócio e, dessa maneira, a subjetividade significa mais um investimento a ser produzido e a ser consumido na atualidade. Como o território de consumo sou eu mesmo, é importante que eu me invista sem descanso, assumindo todas as responsabilidades, custos e erros por um investimento mal feito. A consequência disso é que a medida de minhas virtudes, relações e afetos toma por base o cálculo do benefício, do sucesso e do reconhecimento que viso obter tanto em face de minha própria satisfação, como para me aceitar em face de um outro que me é externo (FOUCAULT, 2008b, p. 311). Evidentemente, esta forma de servidão não age por repressão, tampouco ideologia, mas sim por "técnicas de modelização e modulação, que se conectam às 'energias mesmas da vida e da atividade humana'" (LAZZARATO, 2010, p. 170).

Persigo a hipótese de que toda essa sofisticação da biopolítica atrelada ao neoliberalismo na contemporaneidade teria ocorrido historicamente ao preço da eliminação de determinados personagens *desviantes* da magia - magos, alquimistas, feiticeiras, bruxas, hereges, dissidentes satânicos –, ao mesmo tempo em que se apropriou inteiramente de suas técnicas e as tornou ainda mais potentes para o controle da nossa ecologia do corpo, da mente e dos afetos (FEDERICI, 2017). Tais personagens eram geralmente vinculados a extratos sociais e saberes

populares, mas também a outras formas de racionalidades que não se adequavam ao cálculo e à razão operatória do Estado. Nesses termos, a biopolítica captura a imprevisibilidade da experiência mágica, construída desde a manipulação das potências sutis e correspondências astrais, para gerenciar uma forma de poder mais rentável, calcado na administração racional e científica da subjetividade, dos corpos e dos seres. Embora conceda lugar privilegiado a tais sujeitos desviantes da magia por necessidade de recorte de pesquisa, sei perfeitamente que eles se inserem em um campo discursivo maior, que é o da loucura, da desrazão e da anormalidade, como privilegiou Foucault (2001, 2012) em sua trajetória.

Dessa maneira, a magia é uma forma de existência *(in)desejável* para as artes racionais de governo. A magia é *desejável* porque também joga com manifestações e ritualizações do verdadeiro e com isso não se evade do círculo do poder. Nessa direção, Foucault vem nos mostrar que o exercício do poder principesco se alimentou em grande medida dos saberes da magia até o século XVII, "seria interessantíssimo estudar o personagem do adivinho, bruxo, astrólogo nas cortes dos séculos XVI-XVII" (FOUCAULT, 2014, p. 10).

> O fortalecimento do poder principesco que se constata [durante] esses séculos XV, XVI, XVII demandou, é claro, a constituição de toda uma série de conhecimentos que poderíamos dizer úteis à arte de governar, mas também toda uma série de rituais, de manifestações de saber que vão do desenvolvimento dos círculos humanistas à curiosa e constante presença de bruxos, astrólogos, adivinhos no *entourage* dos príncipes até o início do século XVII (FOUCAULT, 2014, p. 10).

Por outro lado, é preciso demarcar que a razão de Estado promoveu "todo um remanejamento, digamos, utilitário e calculador de todas as aleturgias que eram próprias do exercício de poder. Tratava-se de fato de

constituir um tipo de saber que fosse de certo modo interno ao exercício de poder e útil para ele" (FOUCAULT, 2014, p. 10), tarefa que implicou varrer um tipo de relação não calculável com a verdade, como é a magia.

Nessa direção, Foucault nos diz claramente que, para a razão de Estado,

> Era preciso varrer os adivinhos da corte do rei e substituir a astrologia, aquela espécie de conselheiro que era ao mesmo tempo o detentor e o invocador da verdade, por um verdadeiro ministro, que fosse capaz de propiciar ao príncipe um conhecimento útil. A constituição da razão de Estado é o remanejamento de todas essas manifestações de verdade que eram vinculadas ao exercício do poder e à organização das cortes (FOUCAULT, 2014, p. 11).

Para além da *caça às bruxas* com seus saberes populares, mas sem relativizar tal acontecimento, podemos pensar com Foucault que a razão de Estado pela qual se assenta a biopolítica promoveu "também uma caça aos bruxos, aos adivinhos, aos astrólogos, que foi feita nas camadas superiores e até no *entourage* real. E a exclusão do adivinho nas cortes é cronologicamente contemporânea da última e mais intensa da caça às bruxas nas camadas populares" (FOUCAULT, 2014, p. 11). Não bastava eliminar apenas a magia das *bruxas* em termos populares, "era preciso eliminar aquele tipo de saber, aquele tipo de manifestação de verdade, aquele tipo de produção do verdadeiro, aquele tipo de aleturgia, tanto nas camadas populares, por um certo número de razões, como no *entourage* dos príncipes e nas cortes" (FOUCAULT, 2014, p. 11).

Foucault (2014) sabe que a astrologia desempenha papel político fundamental na antiguidade, uma vez que decisões fundamentais eram tomadas com base não apenas em sonhos, mas também em leituras

astrológicas. Não à toa ele inicia *O governo dos vivos* com base na curiosa análise do *mapa astral/carta natal* do Imperador Sétimo Severo, sincronia dos astros no céu no momento de seu nascimento, que ele manda pintar na grande sala solene de seu palácio, lugar em que recebia as visitas mais ilustres. O que o Imperador pretendeu com essa *assinatura* era legitimar que o seu reino havia sido fundado com base mágica nos astros e que, portanto, fazia parte de seu destino e de seu povo tomá-lo por governante.

Severo, no entanto, era um homem prudente e a astrologia para ele não era apenas uma justificação política com base em *mancia*. Da mesma maneira que ele utilizava os astros para seu exercício de governo, sabia também que os próprios astros lhe mostravam a finitude de seu poder. É por isso que, segundo Foucault, existia um pedacinho desse céu que tinha de ser escondido com muito cuidado:

> Um pedacinho desse céu que ele não havia mandado representar, que ele escondia com cuidado e que só era representado num outro aposento, o quarto do imperador, a que só ele e, sem dúvida, alguns dos seus familiares tinham acesso, e esse pedacinho de céu astral que ninguém tinha o direito de ver, que só o imperador conhecia, claro, era o que se chama no sentido estrito do horóscopo, o que possibilita ver a hora, sendo a hora, claro, a hora da morte. O céu da morte, o que estabelecia o fim do imperador, o fim da sua fortuna, claro, a este ninguém tinha acesso (FOUCAULT, 2014, p. 4).

O exemplo do mapa astral de Sétimo Severo permite-nos pensar o *duplo* da magia, particularmente em sua *techné* astrológica, relacionada à biopolítica da seguinte maneira. Se ela pode ser utilizada como um exercício aletúrgico de poder que extrapola o domínio das ordens da racionalidade econômica e da mera objetividade, também parece indicar aquilo que escapa ao poder calculável pelos próprios governantes e por isso

deve ser banida das artes racionais de governo. Assim não fosse, Sétimo Severo não esconderia do público o seu "céu da morte".

Nossa maneira contemporânea de pensar tem concebido a astrologia sob certo arcaísmo, acreditando "que tudo isso quase desapareceu agora e que estamos numa arte racional de governo" (FOUCAULT, 2014, p. 9); não obstante, Foucault lembra que essas coisas duram muito mais tempo do que imaginamos e que toda essa crença na magia "não se dissipou como por encanto, seja sob o efeito da desconfiança que o cristianismo pode ter tido por esse gênero de práticas mágicas, seja sob o efeito dos progressos da racionalidade ocidental a partir do século XV e XVI" (FOUCAULT, 2014, p. 9). No *Governo dos vivos* ele indica, inclusive, o interesse por tratar em uma próxima aula sobre "a luta que os imperadores romanos do século III e IV travaram contra essas práticas mágicas e a maneira como se tentou até certo ponto depurar de certo modo o exercício do poder desse entorno" (FOUCAULT, 2014, p. 9). Essa aula não ocorre.

Tal percurso permite mostrar, no entanto, que o pensamento mágico é igualmente *indesejável* para as artes racionais de governo ao qual a biopolítica e o capitalismo nascente se assentaram posteriormente. Isso porque a magia configura-se como um manancial de técnicas que visam a *dar vida* ao corpo e à subjetividade, que escapam a explicações meramente racionais, quer seja a vida enquanto força criadora e campo de intensificação dos afetos, quer seja a vida mesma, pelo nascimento e geração de seres vivos desde a experimentação da sexualidade como um ato que transcende os elementos meramente físicos do corpo. Não de modo fortuito, a simbologia primeira da magia são as mulheres, em particular as *parteiras*, aquelas que trazem os vivos ao mundo.

Entendo que magia e biopolítica incidem sobre a vida como o seu objeto originário, movimentando-a de modo polar: uma, a magia, procura por suas intensidades e forças, atividade que implica tempo dispendido ao ócio, à imaginação e à experimentação de si pelos afetos e pelo corpo; a outra, a biopolítica, ajusta a vida e a subjetividade conforme a racionalidade e o autocontrole pretendidos pelos interesses políticos vigentes. A polaridade entre ambas não significa contrariedade, ou seja, não afirmo que *toda* magia esteja fora da biopolítica ou necessariamente resista a ela, o que poderia sugerir uma leitura meramente binária e maniqueísta entre ambas de minha parte. Pelo contrário, argumento que a magia compreendida principalmente nos termos dos personagens desviantes parece problematizar formas cristalizadas pela racionalidade econômica que nos envelopa atualmente, supostamente legitimadas pela ciência, que deu lugar a todo jogo performático circunscrito pelo discurso da longevidade e da saúde conforme nos gerencia a medicina, que prescreve tomando como centro a aparência de um corpo rígida e milimetricamente formatado. Dessa maneira, a aliança entre magia e filosofia poderia também contribuir para a ampliação do que se entende pela segunda, a fim de expandir o seu campo de lutas na atualidade.

Em uma nota capilar, o *Tiqqun* faz ecoar que a biopolítica nunca teve outro propósito senão a ruptura de toda transmissão da experiência pela qual prima a magia.

> Observando-se bem, a biopolítica nunca teve outro propósito: garantir que nunca se constituam mundos, técnicas, dramatizações partilhadas, *magias* no seio das quais a crise da presença possa ser vencida, assumida, possa tornar-se um centro de energia, uma máquina de guerra (...). *Existe todo um monopólio biopolítico dos remédios para a presença em crise, que está sempre pronto para defender-se com a violência mais extrema* (TIQQUN, 2019, p. 188, grifo do autor).

Assumir a magia em nossas vidas é assumir a presença de forças desconhecidas que permitem potencializar a existência para além da esfera do visível. É por isso que o estrangeiro se tornou sinônimo do diabólico.

É comum as crenças diabólicas surgirem nos períodos históricos em que um paradigma seja alternado por outro (TAUSSING, 1993, 2010). Argumento que o ponto focal pela qual a biopolítica promove a ruptura da transmissão da experiência ancora-se na demonologia, campo discursivo que entende a gama de saberes populares e não necessariamente científicos, bem como o corpo mágico, principalmente o corpo da mulher, como objeto de posse do diabo, local de sujeira e de perigos ocultos. Em resumo, a demonologia foi ancorada por um campo de saberes, poderes e instituições compreendidos biopoliticamente, que tangenciam desde o capitalismo, passando pela Inquisição cristã, até o discurso filosófico.

Filosofia primada pelos teóricos políticos do Estado, como o modelo hobbesiano, que nega a possibilidade de uma razão livre do corpo, delegando suas funções de mando às artes de governo do Estado, mas também aos "pais" do racionalismo científico moderno, a começar pelo modelo cartesiano, que separa a alma do corpo e relega esse à condição de máquina e com isso fecunda o desenvolvimento dos mecanismos de autodisciplina e autocontrole no indivíduo . A separação entre corpo e alma não me parece, portanto, um problema metafísico, mas sim uma grande ficção biopolítica.

A contrapelo do que nos fez crer a demonologia, entendo que a magia encontrada nos saberes e práticas populares nunca deixou de existir, ainda que hoje habite nosso imaginário como mera forma de crendice, reduzida a simpatias. A magia é viva e vem sendo reanimada por uma gama de pensadores na atualidade com o claro propósito estético, ético e político

de conferir visibilidade a outras formas de pensar o comum, entendido não apenas enquanto espaço de cooperações comunitárias, mas também pela construção de outras intensidades afetivas.

Para compreendermos porque a magia se torna perigosa para a biopolítica emergente e é capturada por ela será necessário antes enunciar o seu campo paradigmático. Um paradigma pode ser definido como um modelo de pensamento ao mobilizar toda uma teia de discursos e de dispositivos, saberes e poderes, que vigoram em determinada época histórica. Ora, a magia é um modelo de pensamento silenciado desde o século XVII justamente porque escapa aos termos universais da razão e da verdade.

A leitura arqueológica impressa em *As palavras e as coisas* evidencia como a arquitetura científica pela qual foi ancorado todo um discurso de evolução do pensamento ocidental desde os séculos XVII implicou no apagamento da forma mágica como maneira de conhecer o mundo habitado. Foucault (2002a) entende que será preciso nos determos melhor no paradigma mágico, modelo presente desde antes dos gregos até o século XVI, pois ele opera em uma forma de se relacionar com o conhecimento que ultrapassa os limites da representação, que confina a linguagem à crítica e ao distanciamento entre sujeitos e objetos.

A magia à época era uma forma de aprendizado movida pelo paradigma da *semelhança*, uma relação estabelecida com o conhecimento que inclui os saberes sujeitados das pessoas em suas formas locais de pensar e sentir, como práticas com racionalidades próprias. Para essa forma de conhecer, o mundo seria "coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas de similitudes" (FOUCAULT, 2002a, p. 44) que se cruzam infinitamente, criando possibilidades novas de conhecimento. Não se trata

de uma forma estritamente científica com a verdade, que confina a nossa maneira de conhecer ao dualismo e binarismo (ou/ou), mas aposta nas analogias (e/e) e na multiplicidade dos seres.

A leitura arqueológica mostra que esse *corpus* de semelhança era meticulosamente organizado até o século XVI, ainda que para os nossos olhos contemporâneos toda essa rede de saber pareça sofrivelmente confusa. Como consta em *As palavras e as coisas,* há ao menos cinco noções fundamentais que conduzem o pensamento mágico na *era da semelhança*: *Convenientia, Emulatio, analogia, simpatia* e *assinatura.* Pormenorizei essas cinco relações mágicas em Perencini (2019).

Enfocarei a seguir a noção de *assinatura*, por melhor servir aos propósitos desta pesquisa. A *assinatura* é a forma de semelhança realçada por Foucault (2002a), uma vez que ela é fundamentalmente diferente das demais, à medida que as envolve como a sua condição de possibilidade. Não existe *semelhança* sem *assinatura*, ou melhor, a natureza não deixa nada sem assinar, em tudo grifa símbolos a serem decifrados. As semelhanças são a um só tempo aquilo que há de mais manifesto e de mais oculto no mundo e as assinaturas são as marcas visíveis das semelhanças invisíveis; os rastros deixados pela natureza que caberiam aos homens decifrar. "A semelhança era a forma invisível daquilo que, no fundo do mundo, tornava as coisas invisíveis; mas para que essa forma, por sua vez, venha até a luz, é necessária uma figura visível que a tire de sua profunda invisibilidade" (FOUCAULT, 2002a, p. 36). Em outras palavras, é como se tudo existente no universo trouxesse hieróglifos singulares que são necessários decifrar. "Não é verdade que todas as ervas, as plantas, as árvores e outros, provenientes das entranhas da terra, são outros tantos livros e sinais mágicos?" (CROLLIUS *apud* FOUCAULT, 2002a, p. 37).

Nos termos desse *círculo do saber* regido pelas semelhanças, a assinatura é o que faz falar os movimentos secretos daquilo que existe para fazê-los inteligíveis. Assim como o homem manifesta o seu entendimento pela voz, as ervas mostram o seu potencial terapêutico pelas assinaturas que as demarcam. Não é ao acaso que a noz se assemelha ao cérebro. Eis porque as plantas que são análogas à cabeça, aos olhos, ao coração ou ao fígado terão eficácia curativa sobre o órgão assemelhado. (FOUCAULT, 2002a, p. 45). Conhecer, portanto, será decifrar os sinais ocultos que habitam na natureza.

As leis da magia são uma espécie de filosofia experimentada entre os seres e a natureza. Nesses termos, o *gesto* filosófico significa a capacidade de tomar nota das assinaturas grafadas nas imagens disponíveis no mundo. A imagem ganha esse nome porque as forças dos espíritos estão reunidas nelas em formas de símbolos a serem decifrados, exercício que implica imaginação e transcende ao intelecto e aos juízos determinantes (AGAMBEN, 2009a, p. 77).

O paradigma que rege o jogo das semelhanças acolhe, ao mesmo tempo e no mesmo plano, magia e erudição. A forma de conhecimento entendida dessa maneira não silencia práticas como a astrologia, a fisiognomia e a quiromancia, pois elas ensinam a "decifrar o segredo do 'homem interno' nos signos que os astros imprimiram sobre o rosto e sobre os membros dos homens ou nas linhas de suas mãos" (AGAMBEN, 2009a, p. 49). As práticas mágicas nesse sentido são formas de ler o cosmo, que se encontram muito para além dos textos e das teorias. Os saberes divinatórios não concorriam com as formas científicas de conhecimento, mas se incorporavam a elas, pois caberia aos atores da magia a tarefa de ler aquilo que não fora escrito nos textos.

A experiência demoníaca e o sonho

A tarefa de ler aquilo que não fora escrito nos textos é o indício para compreendermos porque a magia se relaciona à biopolítica emergente, tornando-se *(in)desejável* às artes racionais de governo. Será desejável à medida que essas se apropriam de suas técnicas para o mapeamento e controle sobre os corpos. Vale lembrar que o conhecimento incutido na leitura das linhas secretas nas pontas dos dedos vem dos quiromantes. Conhecemos bem que tal conhecimento ancestral foi vertido ao dispositivo de cédula de identidade utilizado como controle de mapeamento do indivíduo pelo Estado. Ora,

> Quem estava habituado a decifrar escritas misteriosas nos veios das pedras ou da madeira, nos rastros deixados pelos pássaros ou nos desenhos impressos nas costas das tartarugas certamente chegaria sem esforço a conceber como uma escrita as linhas impressas por um dedo sujo numa superfície qualquer. (GUINZSBURG, 1989, p. 176).

A magia será, porém, indesejável às artes racionais de governo justamente porque a sabedoria de ler os elementos ocultos do cosmo desafia os poderes habituais da biopolítica emergente, que os captura, uma vez que se comunicam com saberes e práticas de *outros modos e mundos*, permitindo ao sujeito conectar-se com realidades pouco conhecidas por nós, para além da meramente científica ou racional. Se nossa realidade no tempo presente parece opaca, sabem os personagens da magia que sempre existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que nos permitem ver para além do alcance habitual do olho. Uma arte visionária.

Walter Benjamin (1987) dedicou-se a escrever sobre essa arte visionária em diferentes textos em que aborda a magia, em particular sobre a astrologia como campo de leitura acerca das potencialidades celestes presentes na vida humana. Longe de significar uma entrega de si à

fatalidade do destino traçado pelas estrelas, a relação entre homem e céu permite abrir um campo filosófico e ético de reflexão sobre a vida justa, o bem viver e a liberdade que questiona tanto as formas tradicionais de mando da biopolítica, quanto o humanismo pelo qual se assentou a filosofia ilustrada, oferecendo novas chaves para pensarmos um tipo de educação filosófica que não se restrinja à mera instrução e à linguagem discursiva.

Como as forças astrais não deixam nada sem assinar, o momento do nascimento de um ser vivo seria o ajustamento sincrônico à ordem cósmica, que permite ao saber astrológico decifrar o *daimon* (gênio mimético) como a assinatura dos dons da alma para se guiar em seu *êthos*. Da mesma maneira com que a natureza engendra semelhanças, é conferido a cada ser o *dom* de ascender à divindade e o caminho da existência seria um meio de divinação, onde cada um traz em si a potência de *semelhança* entre o mortal e o divino. Nesse contexto, o homem seria um microcosmo que estabelece comunicações com o macrocosmo e a vida não seria mera obra do acaso, mas uma possibilidade de aprendizado conferida a sua alma, onde cada um de nós percorre um tipo de jornada que visa a traçar um modo próprio de existência.

Essa compreensão de *vida cósmica* voltada ao *dom*, já problemática ao monoteísmo cristão, entra também em disputa com a vida ajustada para a produção e para o mercado de trabalho. Para uma política de agenciamento da vida (biopolítica), os elementos ocultos que compreendem certa missão de alma, que os personagens da magia conseguiam ler pelos sinais cósmicos residentes no corpo, emanados pelos sonhos e disponíveis em todo o cosmo, tornam-se não apenas indesejáveis para todo o ajustamento do corpo à produção fabril emergente, mas também perigosos e por isso capturáveis e docilizados.

Uma vez que a magia permitia encontrar o *daimon* da alma, foram perseguidos os herboristas, feiticeiras, bardos, druidas, sacerdotes e sacerdotisas de outros cultos, incluindo todos aqueles que ousavam práticas com plantas, confinados à categoria de "infames", sem qualquer distinção, sob acusação de "bruxaria" (PRECIADO, 2018, p. 162). Tais sujeitos tornam-se os mais perigosos à época, primeiro porque suas potências de cura permitiam que fossem muito procurados pela comunidade local e mantinham raízes profundas nessas culturas, segundo, porque seus poderes eram reais, ou seja, acreditava-se realmente que uma feiticeira dispunha de poderes mágicos que podiam dar dor ou prazer, curar ou machucar, misturar, acorrentar e libertar as vontades dos homens. "Podia até mesmo causar dano com seu olhar, um *malocchio* ('mau-olhado') que, supostamente, podia matar" (FEDERICI, 2017, p. 355).

Em essência, as técnicas de feitiçaria podem ser compreendidas como uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais. Paul B. Preciado (2018) e Silvia Federici (2017) apontam que a condenação desses personagens "infames" obedeceu a diferentes fatores, mas que o *pacto com o demônio* pela magia foi o seu argumento comum: (a) a tentativa da apropriação do corpo das mulheres como força (re)produtiva e a consequente condenação da sexualidade feminina (castigo acerca da agressividade sexual e o controle sobre o gozo das mulheres a fim de lhes impor o silenciamento acerca do domínio das práticas sexuais); (b) o intercâmbio sexual não reprodutivo (a sodomia, masturbação, homossexualidade, etc.); (c) toda experimentação com substâncias psicoativas (o confisco por parte das instituições jurídico-médicas de todos os experimentos que envolvessem autoaplicação e a criminalização de práticas enteógenas como "intoxicação voluntária" - *entheos* - estado de

transe, possessão[11]); (d) o processo de delimitação de terras e a consequente tentativa de acabar com o uso comum dos recursos naturais (o surgimento de novos modos de demarcar e cercar a terra, a transformação gradual dos usos de prados, florestas, rios, lagos, pastos selvagens em patentes farmacêuticas); (e) e a expropriação dos saberes populares por parte dos saberes especializados (técnicas de extração de conhecimento das plantas, nas quais se localizavam as forças míticas da imaginação e do ecossistema, que concedia saberes farmacológicos à comunidade local).

Desde o século XIII a bruxaria e a magia popular foram definidas como heresias pelas mais altas autoridades da Igreja no século XIII. Foucault possibilita-nos a percepção de que "o desenvolvimento do saber médico no século XVI não está ligado à substituição do sobrenatural pelo patológico, mas ao aparecimento dos poderes transgressivos do corpo e da imaginação" (FOUCAULT, 2011b, p. 278). Teremos a prova disso no século XVII, quando se farão a todos que imaginam, como os visionários e os insensatos, sofrerem no internato o mesmo tipo de exclusão, sob a justificativa de delírio e engano. A exclusão é a forma de julgamento por excelência ao que a consciência moderna experimenta como estrangeiro, uma vez que se encaixa na categoria de "não explicável" e "desrazão".

Pensando com Foucault, é possível identificar que a bruxaria estabelece uma relação direta com a emergência da medicina enquanto disciplina especializada e científica que incorpora os saberes da magia, à medida que faz do bruxo um doente mental, silenciando a dimensão mágica que suas práticas exigiam (STARHAWK, 2018). "Trata-se, em

[11] Como consta em Preciado (2018, p. 158): "Denis Richard, Jean-Louis Senon e Marc Valleur, *Dictionnaire des drogues e des dépendances.* Paris: Larousse, 2004, p. 267. 'Enteogênico' vem da palavra grega *entheos*, que significa estado de transe, possessão. Neologismo sugerido em 1979 pelo helenista Carl Ruck, pelo etnobotânico Gordon Wasson e pelo filósofo Jonathan Ott, 'enteogênico' fala de substâncias psicoativas capazes de induzir estados de transe extáticos ou de posse xamânica. Este termo não abrange o mesmo território que a palavra 'psicodélico', relacionada a cultura ocidental nos anos 1960".

suma, de compreender a maneira como a bruxaria – que, afinal, era um saber, com suas receitas, suas técnicas, sua forma de ensino e de transmissão – foi incorporada ao saber médico" (FOUCAULT, 2011b, p. 209) e com isso torna-se um domínio possível para a ciência em troca de suprimir as evocações espirituais de cura.

Foucault vem nos alertar de que existe, em primeiro lugar, uma continuidade entre a instituição-inquisição e a instituição-psiquiatria que ainda vigora no presente: de como "ainda é este poder, por transformações sucessivas, que nos interroga agora, questiona nossos desejos e nossos sonhos (...), designa os anormais, empreende as purificações e garante as funções da ordem" (FOUCAULT, 2006b, p. 320). Em segundo lugar,

> Se a psiquiatria se tornou tão importante no século XVIII não foi simplesmente porque ela aplicava uma nova racionalidade médica às desordens da mente ou da conduta, foi também porque ela funcionava como uma forma de higiene pública (FOUCAULT, 2006a, p. 9).

Para além do argumento comum de que o demônio se instaura na mente e na intimidade do corpo, a novidade que a pesquisa arqueogenealógica nos apresenta é a vinculação da experiência demoníaca aos sonhos como formas de acesso à verdade que pertence ao erro e à ilusão, dirimindo a possibilidade de pensar a política em termos de imaginação. "Não é ele [o demônio] que, quando a vontade do homem está adormecida, comanda os sonhos? O demônio é o mestre dos sonhos, a grande potência enganadora" (FOUCAULT, 2011b, p. 274). "A ação demoníaca não acontecerá no próprio mundo, mas entre o mundo e o homem ao longo da superfície da 'fantasia' e dos sentidos, ali onde a

natureza se transforma em imagem" (FOUCAULT, 2011b, p. 274). Tudo o que está nos limites da alma, da fantasia e do sonho torna-se por direito de vizinhança domínio privilegiado do demônio, já que ele não se manifesta apenas na noite do inconsciente, mas sataniza também a subjetividade afeita à imaginação na luz do dia. Sonhar com outros mundos comuns torna-se, portanto, um artifício do vândalo, do infame e da bruxa.

É pela força da imaginação e fantasia que os espíritos das bruxas são aliciados pelo Diabo. "Não se dá folga ao demoníaco: ao contrário, ele é reaproximado e infinitamente fixado à articulação da alma e do corpo, ali onde nasce a imaginação" (FOUCAULT, 2011b, p. 277). A maneira de conjurar o demônio apossado da alma e do corpo é silenciando a força da imaginação e do sonho. Elas devem ser silenciadas porque "o demoníaco comanda todos os acessos à verdade. Seu poder se identifica com a própria possibilidade do erro" (FOUCAULT, 2011b, p. 277). O erro aparece como sinônimo de irresponsabilidade social e perda do bom senso sobre propriedades e bens acumulados para a biopolítica e para o capitalismo emergente.

A igreja tornou-se "a mais obstinada em convocar o testemunho médico contra os fenômenos extáticos" (FOUCAULT, 2011b, p. 297) que enchiam a cabeça dos pobres com predições imaginárias. Na contramão disso, um espírito instruído e adestrado a ser reconduzido ao conhecimento de Deus virá ao preço de não acreditarmos nos desvarios da magia, "que abusa das coisas sagradas e submete a religião aos caprichos da imaginação e aos desregramentos das paixões" (FOUCAULT, 2011b, p. 298). A consequência disso é que o cabedal de saberes e práticas da magia foi convertida ao erro, como sugere Esther Díaz, seguindo a pista foucaultiana:

> O censurável do erro é que ele produz engano. Trata-se, também, de um escárnio à razão. A magia perdeu o atributo de ser eficaz. Converteu-se em palavreado vazio de conteúdo, em rito vão. Passou ao campo da *ilusão*, porque não tem realidade e porque cega aquele que carece de espírito reto e vontade firme. A condenação ética conseguiu neutralizar a eficácia da magia. Ao tornar a crença culpável, a magia perdeu credibilidade. Essa articulação entre erro e falta moral mais adiante se converterá em neurose (DÍAZ, 2012, p.63).

A neurose encontra-se intimamente vinculada à redução das experiências extáticas e do encantamento do mundo ao produto da mera manifestação psicológica, não raras vezes patologizada.

Na contramão dessa redução, será preciso melhor compreendermos a força irruptiva do demônio como elemento central da magia. Como tal, Federici (2017) nos mostra que os registros da seita de adoradores do demônio apontavam para as mulheres, principalmente as parteiras, consideradas feiticeiras e envenenadoras orientadas pelo diabo e por isso a bruxaria torna-se uma imagem recorrente vinculada às aspirações de subversão da ordem social, a começar por suas danças realizadas em sentido anti-horário, uma "missa ao contrário" celebrada ao demônio.

A morfologia dos sabbás é paralela à morfologia das insurreições e revoltas. Para mostrar isso, Federici alia uma leitura marxista com elementos foucaultianos:

> A revolta de classe, somada à transgressão sexual, era um elemento central nas descrições do sabá, retratado como uma monstruosa orgia sexual e como uma reunião política subversiva, que culminava com a descrição dos crimes que os participantes haviam cometido e com o diabo dando instruções às bruxas para se rebelarem contra seus senhores. Também é significativo que o pacto entre a bruxa e o diabo era chamado de *conjuratio*, como os pactos que os escravos e

> trabalhadores em luta faziam frequentemente (FEDERICI, 2017, p. 318).

Federici (2017) sustenta a tese de que a emergência do capitalismo e da biopolítica implica a demonização das mulheres. Para a autora, a execução de centenas de milhares de mulheres no começo da Era Moderna - *caça às bruxas* - foi tão importante para o desenvolvimento desse sistema de produção quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras.

Da mesma maneira com que os cercamentos desapropriaram as terras comunais do campesinato, a caça às bruxas expropriou os elementos mágicos que envolviam o corpo da mulher e elas foram convertidas a máquinas para produzir mão de obra. Isso implica que o resgate da história esquecida das "bruxas" e da reprodução do corpo das mulheres entre os séculos XVI e XVII sugere também a possibilidade de pensar outros tipos de luta pelo comum, que permitam criar uma visão mais holística do que significa ser um ser vivente e humano, além do resgate de uma gama de saberes populares que foram "esquecidos".

Federici possibilita-nos pensar como a emergência da biopolítica produziu o deslocamento de um paradigma orgânico e astral pelo qual se vinculava o *corpo mágico* para um mecânico, que reduziu o corpo a uma mera máquina de trabalho e confinou o corpo feminino ao útero, como ferramenta de procriação a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho. Posto isso, a questão aqui é tornar visível o quanto o silenciamento de saberes e práticas do corpo e da sexualidade encontra-se intimamente vinculado à apropriação dos saberes da magia.

> Desde a Inquisição, através da penitência, do exame de consciência, da direção espiritual, da educação, da medicina, da higiene, da psicanálise

> e da psiquiatria, a sexualidade foi sempre suspeita de deter sobre nós uma verdade decisiva e profunda. Dize-nos o que é teu prazer, não nos esconda nada do que se passa entre teu coração e teu sexo; nós sabemos o que és tu e te diremos o que vales [1976] (FOUCAULT, 2011b, p. 321).

Eram essencialmente as mulheres que detinham o controle sob os seus corpos, uma vez que conheciam uma gama de métodos contraceptivos naturais, os saberes da reprodução pelo parto e, principalmente, o acesso aos dons ocultos das almas que desaguavam no mundo pelo nascimento, algo pouco mencionado pela leitura acadêmica dedicada à questão.

O parto não era meramente uma atividade técnica, mas continha elementos de magia, que compreendia uma série de encantamentos e preces que visavam a celebrar a o desembarque da alma. Com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o contato que haviam exercido sobre a procriação e a vida, "sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto os médicos homens passaram a serem considerados como 'aqueles que realmente davam vida'" (FEDERICCI, 2017, p. 177) e os elementos da magia ligados ao nascimento foram paulatinamente silenciados.

A comunidade das mulheres que se reuniam em torno da cama da futura mãe foi expulsa da sala do parto, posta em vigilância do médico ou recrutada para policiar outras mulheres (podia verificar, por exemplo, se a mulher não ocultava uma gravidez ou se tinha filhos fora do casamento), tornando-se espiã do Estado, caso quisesse continuar com a prática. Por consequência, qualquer forma de sexualidade não procriativa foi demonizada; as mulheres eram frequentemente acusadas de sacrificar crianças para o demônio e *bruxa* tornou-se o sinônimo de assassina de crianças.

Tomando nota de todo esse processo, aos poucos, o nascimento dos seres como a emergência de *forças cósmicas da natureza* foi convertido à vigilância política e os saberes populares e eróticos vinculados à terra – como benzimentos, poções, unguentos, tinturas – foram incorporados pelos saberes médicos, que reduziram o corpo a uma máquina, da mesma maneira que apagaram seus elementos de encantações. Eros é a força cósmica originária da magia, que possibilitava aos seus personagens criarem e imitarem a natureza com suas experimentações, unindo o universo por meio de relações de atração e semelhança.

Comunidades inteiras que conheciam a interface entre eros e sexualidade tiveram seus saberes expropriados[12] e as *artes eróticas* cultivadas pela mulher foram diminuídas à mera sedução. Dessa maneira, a mulher visa não somente a destruir a autoridade dos homens, mas também a capacidade que um homem tem de governar a si mesmo,

> fazendo-o perder esta preciosa cabeça onde a filosofia cartesiana situaria a fonte da razão. Por isso, uma mulher sexualmente ativa constituía um perigo público, uma ameaça à ordem social, já que subvertia o sentido de responsabilidade dos homens e suas capacidades de trabalho e autocontrole (FEDERICI, 2017, p. 175).

[12] Federici (2017) nos dá o exemplo de comunidades dissidentes ao regime monoteísta cristão. (a) Em primeiro lugar, os *Cátaros*, a mais influente comunidade herege sob influência do sincretismo entre a Cabala, que compreendia o misticismo judaico, em seu encontro com questões sexuais elaboradas, oriundas de religiões orientais. Eles repudiavam o matrimônio, a procriação e eram estritamente vegetarianos. Recusavam-se a matar animais porque desejavam evitar qualquer comida que fosse gerada sexualmente. O antinatalismo dos cátaros não se associava a uma concepção degradante da mulher e da sexualidade, mas sim ao valor mágico e místico do ato sexual, onde a melhor forma de se alcançar um estado de inocência era justamente pela prática do sexo, no qual as mulheres ocupavam um lugar fundamental e por isso a postergação do casamento era fundamental. Com frequência, mulheres e homens hereges viviam juntos livremente, como uma irmandade. Os cátaros adoravam uma figura feminina, a Senhora do Pensamento, que influenciou o modo como Dante concebeu Beatriz (FEDERICI, 2017, p. 83). (b) Os *Amalricanos*, Irmandade do Espírito Livre, comunidade panteísta que, contra os esforços da Igreja para controlar a conduta sexual, pregavam que Deus está em todos nós e que, portanto, é impossível pecar. (c) As *Beguinas*, mulheres laicas das classes médias urbanas que viviam juntas especialmente na Alemanha e mantinham seu trabalho fora do controle masculino e sem subordinação ao controle monástico (FEDERICI, 2017, p. 83).

Para que as mulheres não arruinassem os homens financeira e moralmente, toda potência erótica e mágica de saberes sobre o corpo foi também exorcizada.

Demonizou-se tudo aquilo que proporcionava prazer e ócio ao corpo, como é o caso do coito anal, o culto à nudez, as danças, os jogos, até aos modos de viver junto devotados pelas festas comunais e folcloristas (GUINZBURG, 1989). "Nos séculos XV e XVI foi defendida a tese de que a loucura da dança poderia ser imposta a uma vítima por meio de uma praga rogada" (DODDS, 2002, p. 274). Nesse sentido, foi preciso exorcizar todas as formas equívocas do *outro*, limitando para isso a loucura e o sonho como formas de acesso à verdade. A consequência disso é que práticas curativas de outrora, como a dança e a incubação onírica, se tornaram cada vez mais sinônimo de doença ou marca da sintomatologia: aquele que dança e sonha é aquele que padece de loucura.

A magia contida nesses saberes populares e personagens desviantes é perigosa para a biopolítica, porque questiona os limites do real pela qual a vida fora esquadrinhada racionalmente pelas práticas de governo, elevando sua potência ao sonho e à imaginação como criações possíveis para além dos seus aspectos visíveis.

> Desde a quiromancia até a adivinhação, desde o uso de feitiços até a cura receptiva, a magia abria uma grande quantidade de possibilidades. Havia feitiços para ganhar jogos de cartas, para interpretar instrumentos desconhecidos, para se tornar invisível, para conquistar o amor de alguém, para ganhar imunidade na guerra, para fazer as crianças dormirem (FEDERICI, 2017, p. 258).

O paradigma da magia relaciona as causas dos acontecimentos existenciais e da ação social com as estrelas e as inteligências celestiais, o que excede as técnicas de controle amoldadas pela política humana. A ideia

de que existam dons que possibilitem ao sujeito a potência de ler a mente, tornar-se invisível, estar em dois lugares ao mesmo tempo, abandonar o próprio corpo ou submeter-se à vontade dos outros por meio de encantos é inteiramente incompatível com a ideia social de um corpo responsável pelo trabalho, uma vez que a magia viabiliza técnicas e instrumentos para obter o desejado sem recorrer ao trabalho laboral.

Essa concepção anárquica e molecular da difusão das potências no mundo calcada em uma ideia mais geral de tempo e espaços cósmicos tornou-se insuportável à nova organização do capital emergente porque não permitia se curvar à normalização do trabalho e por isso deveria rejeitar sumariamente o imprevisível que está implícito na prática da magia. Ora, como impor hábitos repetitivos a um proletariado ancorado na crença de que há dias de sorte e dias sem sorte, dias em que se pode viajar e dias em que nem se deve sair de casa? Quanto mais "desencantado" for o mundo, mais fácil de ser dominado pelo "possível da razão" será.

Será preciso para toda uma economia pré-industrial emergente romper com a ideia de que a vida obedece a seus ciclos naturais, como a harmonia e o respeito às estações do ano, a luz solar como o período propício para o trabalho, ou ainda a sincronia entre o período lunar e a menstruação como fonte de força da mulher. O corpo torna-se, por um lado, a condição de existência da força de trabalho e, por outro, também o seu limite, já que constitui o principal elemento de resistência à sua utilização. Calcular certa potência ajustada de vida do corpo será fundamental para que a força de trabalho também viva.

É nesse eixo que emerge a *mecânica do corpo*, que trata seus elementos constitutivos – desde a circulação do sangue até a dinâmica da fala, os efeitos das sensações até os movimentos voluntários e involuntários (FEDERICI, 2017, p. 249) – como um grande manual anatômico cujas

capacidades de seus membros e órgãos devem ser calculáveis para o trabalho e a disciplina. Assim, o corpo passa a ser concebido como mera ferramenta e matéria bruta que não sabe, não deseja, não sente e com isso pode muito bem ser adestrado pela mente consciente, senhora das vontades e do autocontrole.

Por consequência, uma "máquina corporal" não bem ajustada torna-se a fonte de todos os males, produto do diabo. É o caso do *corpo mágico*, concebido como um organismo complexo dotado de "virtudes ocultas" suscetíveis a vontades próprias que escapam à consciência. O corpo como receptáculo de potências ocultas

> Formava parte de uma concepção animista da natureza que não admitia nenhuma separação entre matéria e espírito, e deste modo imaginava o cosmos como um *organismo vivo*, povoado de forças ocultas, onde cada elemento estava em relação 'favorável' com o resto (FEDERICI, 2017, p. 257).

Ou seja, o corpo humano integrava-se à natureza e esta era vista como um universo infindável de signos e sinais que podiam ser decifrados pela magia. Cada órgão relaciona-se com virtudes e potências que lhe são próprias e trazem em si a sua capacidade de cura.

O animismo é o jogo imanente entre o orgânico e o inorgânico (JOB, 2013), que entende o mundo como um "espelhamento de forças", onde cada corpo conta com uma espécie de propriedade de emitir partículas que promovem e intensificam *vida* em outros corpos. Stengers (2015, 2017) tem recuperado o paradigma animista como o exercício de resistência à imposição de uma ontologia unívoca, que coloca o humano no centro da vida pública e silencia outros modos de existência. Com isso, procura retomar vínculos e produzir conexões para que ontologias não

antropocêntricas possam existir. Por exemplo, antes do paradigma cartesiano os animais não eram convertidos a meras *bestas* sem alma ou dor, mas eram considerados seres inteligentes, responsáveis, sensíveis, com uma imaginação aguçada e tendo ampla capacidade de se comunicar com outras espécies, como os humanos (MASSUMI, 2017).

O animismo sugere que novas disposições de ânimo envolvendo o corpo e a subjetividade podem fazer irromper novas formas de vida comprometidas com o indefinido trabalho da liberdade sufocada pelo humanismo. José Gil, em seu instigante livro *Caos e Ritmo,* elucida bem como funciona a relação entre animismo e corpo:

> Qualquer corpo incorpora forças emitidas por um outro corpo e espelha-as, emitindo outras forças ou exprimindo-as: assim, as lágrimas provocam lágrimas, a força de alegria ou compaixão são contagiantes, a violência suscita reação recíproca, etc. Fundamentalmente, quer dizer, enquanto substrato nu desta remissão de forças determinadas, a emissão de intensidades projecta *vida* no outro corpo. Porque não se trata de forças inertes puramente físicas, mas de forças de vida (GIL, 2019, p. 26).

A tarefa política do animismo encontra juntamente aos povos originários, com seus saberes populares, não tecnicistas e decoloniais, a possibilidade de conceber mundos *mais que humanos*, que permitam produzir "técnicas de desenfeitiçamento" capazes de gerar transformações em nossos afetos com a finalidade de pensar para além do capitalismo, "sistema feiticeiro sem feiticeiros", mestre em produzir a ilusão de que os objetos são mais importantes do que os afetos e os sujeitos (SZTUTMAN, 2018). Essa tarefa implica reativar vínculos julgados perdidos ou

inexistentes entre os diferentes espíritos que habitam o mundo, principalmente com Gaia, a Terra, um grande e complexo espírito vivo.

Paul B. Preciado tem encontrado no xamanismo um paradigma tecno-animista para pensar práticas de subjetivação dissidentes que permitam problematizar a normalização das subjetividades atualmente. Ele parte da ideia de que a superação da epistemologia binária implica, dentre outras coisas, o processo de reencantamento da natureza como abertura para a multiplicidade de expressões que permitem pensar outras diferenças sexuais. Reencantar é desautomatizar nossos gestos, como afirma em uma entrevista concedida por ocasião do lançamento de seu livro *Um apartamento em Urano* (2019):

> Reencantar é reanimar. Acredito que precisamos entrar num tecno-animismo cósmico e que nada mais pode nos salvar. Seria a única coisa que poderia evitar de estarmos nesta relação de destruição sistemática do planeta. Dessa forma, entender que tudo é absolutamente sagrado, tudo, que a linguagem é sagrada, mas é óbvio que os seres vivos são sagrados. Esta mesa na qual estamos sentados, por mais vulgar que pareça, é fruto de uma cooperação histórica incrível e deveríamos honrar essa história toda vez que nos sentamos (PRECIADO, 2019, n.p.).

Entendo que práticas mágicas nas quais o xamanismo se assenta não se constituem necessariamente como uma contraposição à biopolítica e ao neoliberalismo contemporâneo, uma vez que eles a tudo resgatam; por outro lado, parece existir no xamanismo forças de escapes e possibilidades de resistências a tecnologias do eu que já foram plenamente agenciadas pelas artes científicas e racionais de governo.

Antes de todos esses autores que têm escrito diretamente sobre o pensamento mágico na contemporaneidade, considero que Michel

Foucault nos oferece pistas para pensar elementos aproximados à magia na relação com os sonhos e a experiência *daimoníaca* socrática pelo cuidado de si, a fim de possibilitar a interface entre espiritualidade e política como diferenciação ética. Escavar tais bases para se pensar *outra* educação filosófica são as pistas que tenho perseguido como o propósito central do presente livro.

1.3. Os retornos aos infernos: sono antropológico e pensamento visionário

Foucault entende que um dos maiores trabalhos políticos de nosso tempo presente é nos libertarmos definitivamente do humanismo e, mais particularmente, daquilo que ele veio chamar de *sono antropológico,* pelo qual a filosofia e as ciências humanas se encontram adormecidas na contemporaneidade.

> Eu diria simplesmente que houve uma espécie de sono antropológico no qual a filosofia e as ciências do homem se fascinaram, de algum modo, e se adormeceram umas às outras, e que é preciso acordar desse sono antropológico, como outrora acordou-se do sono dogmático (FOUCAULT, 2006b [1965], p. 231).

Foucault refere-se aqui a *sono antropológico* com uma dupla crítica às antropologias filosóficas contemporâneas e à própria instauração dessa temática antropológica no pensamento ocidental, ancorada na ideia do homem enquanto sujeito e objeto originário do saber, modernidade da qual ainda não saímos. Para essa compreensão humanista e antropológica, o ser humano distingue-se dos demais seres por seu atributo racional, que lhe permite ser livre e feliz. Ele aponta que, de algum modo, a filosofia

kantiana e com ela o pensamento posterior restringe o filosofar a uma problemática fundante: o que é o homem?

O interesse do pensador francês é mostrar, por outro lado, e como bem sabemos, "que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra do nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova" (FOUCAULT, 2002a, p. XXI). Ao deflagrar a morte do homem - assassino de Deus, como já havia antecipado Nietzsche - Foucault entende a necessidade de suspender modelos éticos justificados em teorias da natureza humana circunscritas na razão como valor universal, algo que bem aclara em uma entrevista marginal concedida por ocasião da Revolução Iraniana em 1978:

> Aquilo que eu criticava precisamente na noção de homem, e no humanismo dos anos 1950, 1960, era a utilização de um universal entendido como universal-noção. Haveria uma natureza humana, haveria necessidades humanas, haveria uma essência humana, etc. E é em nome desse universal do homem que faríamos revoluções, aboliríamos a exploração, nacionalizaríamos indústrias, deveríamos nos filiar ao Partido Comunista, etc. Esse universal que permite muitas coisas e que, ao mesmo tempo, supunha, de maneira ligeiramente ingênua, uma espécie de permanência trans-histórica, sub-histórica ou meta-histórica do homem (FOUCAULT, 2018a, p. 85).

A *convocatória* para que a contemporaneidade desperte do universalismo que rege esse estado de dormência requer encontrar uma ontologia apartada do campo antropológico, que possa se constituir como pensamento radical do ser, colocando fora do circuito, "além do psicologismo e do historicismo, todas as formas concretas do preconceito antropológico, [para que] se tente reintegrar os limites do pensamento e

reatar assim com o projeto de uma crítica geral da razão" (FOUCAULT, 2002a, p. 472).

Pensando com Foucault, encontro uma *crítica geral da razão* pelo qual se instaurou o pensamento antropológico na enunciação de uma ontologia onírica, calcada no sonho enquanto experiência visionária da psique (alma), algo que nunca chegou a desenvolver concretamente, embora nos sugira pistas para o fazer. Para que um pensamento do homem enquanto ente racional fosse ancorado, o sonho, a imaginação e a loucura tiveram de ser silenciadas e será justamente essa dobra que me interesso em resgatar quando me aproximo da magia como forma de conhecimento no mundo.

Posto isso, se "a antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós" (FOUCAULT, 2002a, p. 473), será preciso escavar pela emergência do homem junto ao pensamento do filósofo ilustrado, peça-chave para compreendermos porque a filosofia ao se despertar do sono dogmático volta-se para o sono antropológico. Textos protoarqueológicos do *jovem* Foucault dão-nos pistas interessantíssimas sobre tal projeto *crítico geral da razão antropológica.*

No contexto protoarqueológico, Foucault atenta-se ao *professor* Kant em seu período *pré-crítico,* também pouco interessante para a exegese dedicada a esse autor. Foucault aborda a temática antropológica em sua *Tese complementar*, conhecida por *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, pesquisa desenvolvida entre 1959 e 1960 em Hamburgo, onde estavam conservados os escritos do filósofo alemão[13]. Será já no Prefácio

[13] Como nos mostra Terra (1997, p. 75): "A antropologia kantiana estaria articulada a três conjuntos de pesquisas: em primeiro lugar, às obras pré-críticas, como as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), o *Ensaio sobre as doenças do espírito* (1764) e o *Ensaio sobre as raças* (1775), nas quais se encontram temas da *Antropologia,* mas com grandes diferenças na ordenação dos materiais".

da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* – curso ministrado em 1772/1773 e só publicado em 1797, posteriormente à morte de Kant – que ele menciona seu grande propósito com esse trabalho: "investigar o que o homem, como ser livre, faz, pode ou deve fazer de si mesmo" (FONSECA; MUCHAIL, 2011, p. 12), temática abordada pelo *jovem* Foucault já entre a década de 1950 e 1960 e que, curiosamente, se verterá em seus últimos cursos na forma de uma ontologia do presente, pensada paralelamente ao cuidado de si.

Teço um movimento similar e concomitantemente diferente do que fez o *jovem* Foucault ao resgatar o *professor* Kant: similar, pois interesso-me por temáticas próximas às tratadas por Kant no período em que Foucault o busca, como é o caso da experiência onírica ou da cura; diferente, pois, em lugar de me deter à problemática antropológica, como fez o pensador francês, procuro enfocar aquilo de que teve de se *esquivar* para que o sono antropológico fosse ancorado em nossas estruturas contemporâneas de pensamento, qual seja, suas considerações sobre o pensamento onírico e visionário.

Tarefa que implica no resgate da dissertação *Sonhos de um visionário explicados por sonho da metafísica* (2005 [1766]), considerado durante muito tempo como um trabalho irrelevante dentro do *corpus* kantiano (CUNHA, 2013, p. 105), texto que Foucault conheceu, ainda que não se detenha nele[14]. A temática central dos *Sonhos* é o interesse de Kant pelo mundo espiritual e, em particular, pela experiência onírico-visionária de Emanuel Swedenborg, vidente sueco, teósofo e precursor do espiritismo. O posicionamento do filósofo alemão nesse texto é paradoxal:

[14] Ele cita explicitamente esse texto na aula de 21 de janeiro de 1981, curso *Subjetividade e verdade*, indicando que a partir dele Kant se coloca a questão: se a verdade da verdade é realmente verdadeira. Na ocasião, ele faz uma menção direta ao interesse de Kant pela teosofia de Swedenborg. Conferir Foucault (2016, p. 46-65).

ele tanto zomba do esoterismo, relegado por ele à pura metafísica, quanto se impressiona com um certo pensamento visionário que desafiaria as leis *a priori* de tempo e espaço em que a filosofia crítica viria a se ancorar posteriormente. Entender porque a experiência visionária caracteriza-se como uma *pedra no sapato* para a filosofia crítica será tarefa fundamental para esse livro.

Antes de me adentrar na argumentação dos *Sonhos*, gostaria de ressaltar uma consideração geral sobre a sua forma de escrita. Trata-se de um texto *visual*, povoado de imagens quase caricaturais, onde Kant destila uma série de ironias, sátiras e metáforas quando se refere ao pensamento visionário, ao ponto de um leitor acostumado com a aspereza dos escritos *críticos* mal reconhecer sua autoria nesse texto pregresso. A questão do estilo é significativa para a análise que empreenderei, porque Kant parece conferir à experiência visionária algo de pouca importância, "um assunto ingrato a que o pedido e a insistência de amigos curiosos ociosos me submeteram" (KANT, 2005, p. 209).

Ao contrário de tal suposição, a leitura de Cunha (2013) e Girotti (2009) mostram que o debruçamento sobre o pensamento visionário nos *Sonhos* foi fundamental para que a Crítica fosse ancorada enquanto a sua dobra, o que faz do esoterismo uma prática filosófica à sombra do iluminismo e, posteriormente, também das ciências humanas (FAIVRE, 1994). Escondido sob o diletantismo irônico de Kant, encontram-se nos *Sonhos* intuições sobre a experiência ética humana e onde o filósofo tem de reconhecer que não existe uma prova irrefutável de que os seres orgânicos sejam os únicos portadores da vida, abrindo campo para o mundo espiritual (CUNHA, 2013, p. 88). "Temos, a partir da hipótese do *mundo espiritual*, as primeiras indicações do conceito que, mais tarde, seria chamado por Kant de *liberdade* em sentido positivo e negativo, bem como

a emergência da ideia geral de *formalismo* e do *imperativo categórico*" (CUNHA, 2013, p. 93), já que em seus escritos posteriores, nomeadamente críticos, Kant visava a encontrar um fundamento racional que pudesse garantir o agir moral nesse mundo mesmo.

Trata-se os *Sonhos* de uma dissertação dividida em duas partes. A primeira delas compreende uma reflexão sobre o mundo espiritual, universo afirmado por Kant sem qualquer esperança de ser demonstrado mediante fundamentos racionais pela experiência e, portanto, sem a possibilidade de ser refutado. Tal reflexão é endereçada a uma série de críticas ao pensamento esotérico; em particular, a um tipo de filosofia nomeada por Kant de *pneumatológica*, que entende a vida como atividade intermediária entre o mundo material e o mundo imaterial, sendo este possível de ser acessado através de exercícios espirituais capazes de nos abrir à clara intuição (*clarividência*).

As *leis pneumatológicas* unem a singularidade da alma ao comum do mundo, em um processo integrado que compreende o passado, o presente e o futuro do espírito, como podemos notar no fragmento em que Kant explicita a questão:

> Quando então finalmente estivesse abolida na morte a comunidade da alma com o mundo corporal, a vida no outro mundo seria apenas uma continuação natural daquela conexão em que ela já se encontrava com ele nesta vida, e todas as consequências da moralidade ali exercidas seriam encontradas lá nos efeitos como todo o mundo dos espíritos já causou ali antes, de acordo com leis pneumatológicas. O presente e o futuro seriam, portanto, como que uma só peça e formariam um todo contínuo, mesmo segundo a ordem da natureza (KANT, 2005, p. 169).

O posicionamento kantiano é claramente assumido contra a cabala, como sugere o terceiro capítulo da primeira parte do texto: "Anticabala: um fragmento da filosofia comum, para superar a comunidade com o mundo dos espíritos" (KANT, 2005, p. 176), que o filósofo alemão ironicamente chama de uma filosofia como "conto do *país das fadas* da metafísica" (KANT, 2005, p. 194). A cabala ancora-se na ideia de que os sonhos são nutridos por uma força mágica que cruza o *visível* e o *invisível*, conferindo-lhes o dom de emitir sinais e premonições sobre acontecimentos não apenas dessa vida, mas também do mundo espiritual para além daquilo que podemos acessar pela noção de tempo e espaço contritos na vigília. Dessa maneira, os sonhos cruzariam não apenas o tempo (presente, passado e futuro), mas também o espaço (outras dimensões e mundos possíveis).

A fim de deslegitimar a cabala em sua compreensão sobre o potencial dos sonhos, Kant recorre a Aristóteles: "Aristóteles diz em algum lugar: *quando estamos acordados, temos um mundo comum, mas quando sonhamos cada qual tem seu próprio*" (KANT, 2005, p. 176, grifo do autor), dando a entender que os sonhos não passam de uma questão privada de cada sujeito, distanciando-se do universo comum e político que corresponde à luz do dia na vigília. Em tom de zombaria, o filósofo alemão dedica-se a mostrar o caráter delirante e fantasioso dos sonhos, "representações de que aquele que dorme se lembra ao despertar [...] quimeras selvagens e absurdas, como elas tem de ser necessariamente, uma vez que nelas foram misturadas ideias da fantasia e da sensação externa" (KANT, 2005, p. 171). O universo onírico nos termos do esoterismo desdobra-se nos estados visionários e no dom da vidência, um conhecimento intuitivo do mundo que, para Kant, "só pode ser obtido

aqui na medida em que se perde um pouco daquele entendimento de que se tem necessidade para o mundo presente" (KANT, 2005, p. 175).

O argumento central que Kant utiliza para invalidar tais narrativas mágicas é justamente recorrer ao corpo mecânico de Descartes para apontar que tais visionários - aqueles que "põem fora de si a ilusão de sua imaginação" (KANT, 2005, p. 178) - não passariam de homens doentes, acometidos por uma disfunção cerebral.

> Espécie de distúrbio do ânimo que se chama parestesia [*Wahnsinn*] e, em graus menores, a alienação [*Verrückung*]. O próprio dessa doença consiste em que o homem confuso põe fora de si simples objetos de sua imaginação e os considera como coisas efetivamente presentes diante dele (KANT, 2005, p. 181).

A consequência dessa doença para o cérebro do enfermo faz com que ele confunda a vigília com o sono e tome a imagem onírica, "obra simplesmente da imaginação" (KANT, 2005, p. 182), como um objeto do real. Por isso, em tom sarcástico, Kant reitera que será preciso "paciência com a contradição de suas visões, até que estes senhores tenham acabado de acordar" (KANT, 2005, p. 176) de seu estado embriagado da imaginação.

> Por isso, de modo algum levo a mal se o leitor, em vez de tratar os visionários como meio-cidadãos do outro mundo, despachá-los simplesmente como candidatos ao hospício, dispensando-se assim de qualquer investigação ulterior [...] e, como se achava outrora necessário *queimar* alguns deles, agora será suficiente apenas *purgá-los* (KANT, 2005, p. 184, grifo do autor).

O diletantismo retórico de Kant, ao comparar os visionários às bruxas outrora queimadas, repete o *pensamento demonólogo*, que faz do

diferente o limite estranho e monstruoso do próprio pensamento racional (LEMOS, 2014, p. 190), relegando o sonho à mera ilusão, mas passível de correção pela análise crítica (FREITAS, 2016).

Posicionamento esse que nos faz pensar: Por que os saberes visionários merecem tanta atenção aos olhos do "pai" do iluminismo ocidental? Ou, mais precisamente, por que os estados visionários incomodam tanto a filosofia crítica? Incomoda a Kant que pessoas racionais aceitem práticas como a "simpatia, a vara de achar água, as premonições, o efeito da imaginação de mulheres grávidas, as influências das fases lunares sobre animais e plantas, etc" (KANT, 2005, p. 195), da mesma maneira que o pensamento visionário o intriga.

Filosofar para além da crítica

Em particular, ele dispensa muita atenção à figura visionária de *Emanuel Swedenborg*[15] – que por motivo desconhecido é nomeado por Kant como *Schwedenberg* (KANT, 2005, p. 191) –, a quem dedica toda a segunda parte dos *Sonhos*. O que está em jogo aqui são dois projetos distintos de filosofia e pedagogia, que fará com que Kant entre em disputa com o pensamento místico e visionário até o final de sua vida[16].

[15] Como consta em Cunha (2013, p. 84): "Emanuel Swedenborg foi cientista e homem de estado na Suécia. Em 1745 revelou o seu verdadeiro dom descrito como a capacidade de se comunicar com o mundo dos espíritos. Este dom sublime permitiu-lhe desvendar o sentido intrínseco das coisas do mundo. Swedenborg, assim, assumiu o compromisso de divulgar o sentido oculto contido nas *Sagradas Escrituras* e revelou muito desses segredos em seu tratado *Arcana Coelestia*".

[16] O pensamento místico parece perturbar a filosofia de Kant até mesmo após seus escritos críticos, uma vez que ele dedica *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção em Filosofia* [1796], um de seus últimos textos escritos, a responder a outro místico, J. G. Schlosser, popular filósofo neoplatônico e cunhado de Goethe, a quem Kant nomeia retoricamente ora por *filósofo da visão* (visionário), ora por *mistagogo* (popular intérprete de sonhos), ora por *eudaimonista* (KANT, 2010, p. 159), alguém que se guia por um caminho sem qualquer princípio objetivo "da razão que guia moralmente a alma" (KANT, 2010, p. 162). O que está em disputa aqui é a própria filosofia, ou melhor, a base epistemológica que diferencia o pensamento místico da filosofia crítica. Para a mística, não apenas o sentimento, mas também a poesia e a música são capazes de fundamentar o

Kant caracteriza Swedenborg como um vidente que vive em Estocolmo:

> Sem cargo nem ofício, de sua fortuna bastante considerável. Toda sua ocupação consiste em manter relações bem precisas, como ele mesmo diz, já há mais de vinte anos, com espíritos e almas defuntas, recolher deles notícias do outro mundo e dar-lhes, em contrapartida, algumas notícias do mundo presente, escrever grossos volumes sobre suas descobertas e viagens (KANT, 2005, p. 191).

Embora Kant o chame ironicamente de seu herói - "legítimo oráculo dos espíritos" (KANT, 2005, p. 203) por ser ele o "arquivisionário entre todos os visionários, assim ele é também seguramente o arquifantasista entre todos os fantasistas" (KANT, 2005, p. 192) -, ao vidente sueco não é atribuído o papel de charlatão. Pelo contrário, Kant entende que a visão psíquica e interior de Swedenborg merece significativa atenção.

---

conhecimento. Já para Kant, "a experiência interior e o sentimento (que em si é empírico e com isso contingente) são excitados unicamente pela voz da razão, que fala a todos clara e distintamente e é apta a um conhecimento científico" (KANT, 2010, p. 164), moral e prosaico-conceitual. Schlosser, ao contrário, vem propor uma filosofia em tonalidade poético-musical, que pudesse substituir o *trabalho do conceito* pelo sentimento do *senso comum* no mundo. Nessa esteira, a filosofia não deveria levar-nos tanto para elevadas esferas, mas sim a pesquisar "o funcionamento da vida em nós ou, se se preferir, as divagações visionárias sobre uma secreta ordem musical do mundo" (MADRID, 2012, p. 61). Essa *filosofia musical* traria em si a potência de afetar o sentimento da vida e modificar o estado do sujeito, mas nunca atinge o nível do reconhecimento no conceito, porque o alvo dela é o movimento anímico, demovendo estados da alma, que ganha poderes de exercer a atividade do médico do corpo, cuidando dele (MADRID, 2012, p. 62). Schlosser vem falar de uma *filosofia do pressentimento*, algo que possibilitaria intuir e sentir o suprassensível, "que substitui o indispensável progresso do entendimento por um *salto mortale* confinante com o delírio, que crê ouvir o murmúrio [*Rauschen*] do vestido da deusa sabedoria. Kant objetará com determinação no texto [*Sobre um recentemente...*] diante dos supostos benefícios da *intuição intelectual* grassados pelo *popularphilosoph* J. H. Schlosser, o tom orgulhoso dos frutos – das convicções – obtidos tão por meio do trabalho paciente do conceito quanto da perseverante interpretação da letra" (MADRID, 2012, p. 66). Vale a nota de que um ano antes da escrita de: *Sobre um recentemente...*, Schlosser apresentou uma espécie de prontuário filosófico-pedagógico destinado aos jovens, em tom de lhes tirar do caminho, até onde fosse possível, os perigos do um pensamento crítico kantiano (MADRID, 2012, p. 66).

O elemento central que me interessa a resgatar no pensamento visionário é o de que ele retoma a ideia de *corpo mágico*, que foi silenciado pela mecânica cartesiana, concepção assim descrita e desqualificada pelo próprio Kant:

> As diversas forças e propriedades da alma estão em simpatia com os órgãos do corpo subordinados a seu governo. O todo do homem externo corresponde, portanto, ao todo do homem interno, e, por isso, se um influxo espiritual notável do mundo invisível atinge preferencialmente uma ou outra destas forças de sua alma, ele sente também harmonicamente a presença aparente desse influxo nos membros correspondentes de seu homem externo. A isso ele reporta, então, uma grande multiplicidade de sensações de seu corpo, sempre ligadas à contemplação espiritual, cujo absurdo, porém, é tão grande, que não me atrevo a mencionar nenhuma delas (KANT, 2005, p. 206-207).

Essa compreensão de corpo mágico, lugar de comunicação entre órgãos e espírito, viabiliza exercícios de projeção astral que teriam permitido a Swedenborg *usar* seus órgãos para estabelecer contatos astrais.

Ao contrário de uma leitura convencionalmente cristã, Swedenborg vem descrever céu e inferno como espaços derivados de nossa própria interioridade, endossando "o postulado presente no oráculo de Delfos e importante para a tradição gnóstica: 'Conhece-te a ti mesmo e irás conhecer o universo e os deuses'" (FERREIRA, 2013, p. 284). Nessa perspectiva, a subjetividade alia-se à paisagem, o que lhe possibilitou projetar sua consciência de maneira a contemplar as regiões celestes e infernais, descrever outros planetas do sistema solar, referidos por ele como "as outras terras do universo" (SWEDENBORG *apud* FERREIRA, 2013,

p. 283), assim como locais e seus respectivos habitantes, de modo detalhado e muito próximo ao que concebemos por real.

> Ele fala, assim, de jardins, vastas regiões, de moradias, galerias e arcadas dos espíritos, que veria com seus próprios olhos na mais clara luz, e garante que, tendo falado várias vezes com todos os seus amigos após sua morte, constatou quase sempre, naqueles que morreram recentemente, que eles mal podiam se convencer de ter morrido, porque viam um mundo semelhante à sua volta (KANT, 2005, p. 206).

Em suas aventuras mágicas, Swedenborg não parece gozar de faculdades distintas das dos outros humanos, uma vez que, segundo suas declarações, "todos os homens se encontram em ligação igualmente íntima com o mundo dos espíritos, só que não o sentem, e a diferença entre ele e outros consiste apenas em que *seu âmago está aberto*, dom de que fala sempre com respeito" (KANT, 2005, p. 202).

A *abertura do âmago* às forças astrais ocorre pela fértil imaginação e pela intuição e será justamente esse o ponto problemático para Kant, uma vez que elas permitem ao homem ter experiências para além da razão, categoria que somente opera em termos de "comparação segundo a *identidade* e a *contradição*" (KANT, 2005, p. 213). À medida que a magia opera pela *inclusão do terceiro excluído* ela inviabiliza demonstrar e refutar cientificamente experiências espirituais como viagens astrais, por exemplo. Em essência, uma "fantasia monstruosa e gigantesca" (KANT, 2005, p. 207) como a comunicação da alma com os órgãos do corpo não permite distinguir aquilo que é verdadeiro do real, no olhar de Kant.

A intuição próxima à loucura de Swedenborg convoca Kant a separar a filosofia crítica do sonho visionário por pelo menos dois motivos. O primeiro deles é que o filósofo alemão não consegue refutar o vidente

sueco, já que encontra em suas histórias fantasiosas o testemunho de sua própria tese: "a possibilidade de transpor aquilo que se localiza no mundo do supra-sensível para o mundo da sensibilidade com a utilização das estruturas espaço-temporal (até aqui não entendidas como *formas puras da intuição sensível*)" (GIROTTI, 2009, p. 165), proximidade essa que implicaria reformular todo o projeto crítico para que seu pensamento não fosse confundido com o esotérico.

O segundo motivo é que o pensamento visionário vem mostrar que a intuição transcende às estruturas espaço-temporais utilizadas pela sensibilidade e pelo intelecto, o que colocaria em xeque a empiria como estatuto do conhecimento científico e humano. Uma vez que a experiência empírica será a base para se impor limites ao conhecimento daquilo que pode ser abarcado pelos sentidos na forma espaço-temporal, o pensamento visionário utiliza o espaço e o tempo para abranger seres que não se enquadram dessa maneira, o que implica inferir a existência de formas de percepção independentes das categorias *a priori* de tempo e espaço pela qual a razão e o intelecto são ancorados.

Exercitar a intuição insinua pensarmos também para além da crítica, que entende a caracterização do tempo e do espaço como estruturas que só podem ser aplicadas ao sensível e fecundam, assim, os limites do conhecimento atrelados à significação humana. Dessa maneira, a experiência visionária dispensaria a condição prévia da realidade humana pela qual estamos confinados para se abrir claramente enquanto força criadora para outras realidades, que podem brotar pela e na imaginação do ente através de sua força intuitiva, o que implicaria a construção de outras bases epistemológicas que conduziriam a experiências ética e políticas diferentes das quais temos trilhado antropologicamente no presente.

O *jovem* Foucault parece intuir bem esse processo. Não à toa ele recomenda que despertar do sono antropológico flertaria com uma *descida aos infernos*[17], umbral em que práticas de cura do corpo e da alma (psique) não se guiavam pelo estatuto científico. *Inferno* "carrega o teor do documento proibido, inacessível, mas sobretudo esquecido e raro" (MIOTTO, 2011, p. 206), que permitiria despertar o sono dos justos do humanismo ocidental, motivo esse que leva as pesquisas históricas foucaultianas a tecerem uma bricolagem entre arquivos oficiais como manuais ou tratados de medicina, mas também diários de asilos, ordenanças institucionais, grimórios e manuais de magia, correspondências, documentos biográficos, obras de arte e outros arquivos *mortos* (MIOTTO, 2011, p. 206).

Dessa maneira, nos textos protoarqueológicos, Foucault torna visível a psique e o inconsciente como objetos que transcendem o humano e a ciência, movimento que permite mostrar a limitação da psicologia para tratar de tais temáticas, espécie de prestação de contas sobre a escolha de sua racionalidade científica.

> A psicologia nasceu quando o materialismo definiu a distância que a teologia havia instaurado entre o homem e o homem (...). A 'teologia', conforme visto, implicava a busca da felicidade nos 'tesouros depositados nos céus'; a 'psicologia se torna possível quando, ao invés do homem se dirigir aos 'tesouros celestes', as relações descem à terra, entre o 'homem e o homem' (MIOTTO, 2011, p. 204).

Tomo nota de que "a pesquisa psicológica, sob as mesmas espécies da desmistificação, não realiza nada mais do que um exorcismo, uma

[17] Como sugere Miotto (2011, p. 42): "A 'descida aos infernos', particularmente, é a figura que permanece entre *La Recherche Scientifique et la Psychologie* e a *Tese Principal* [História da Loucura], portanto no silêncio entre o fim do texto de 1957 e a pesquisa histórica realizada em Upsala".

extradição de demônios" (FOUCAULT *apud* MIOTTO, 2011, p. 196), ao passo que descer *aos infernos* nessa pesquisa significa construir uma investigação que toma por margem a heresia de um modelo científico antropológico, reconvidando o demônio para ser pensado entre a vigília do dia e os sonhos da noites do inconsciente, procedimento onde o humano não ocupa o lugar de centro, mas é problematizado enquanto análise histórica de sua própria constituição. Não se trata com isso de empregar aqui um modelo presente para julgar o passado, mas descer aos infernos significa investigar um passado cujas decisões fazem derivar o nosso presente.

Desço ao inferno na direção de pensar uma ontologia onírica onde o sonho se caracterize como experiência significativa justamente porque não se fecunda a partir de um sujeito fundante e com isso "antecede a própria cesura entre o subjetivo e o objetivo, entre o sujeito e o objeto" (NALLI, 2011, p. 11). Nesses termos, sonhar é também uma maneira de fazer a experiência de um mundo próprio por parte daquele que sonha, para que novos sentidos da existência não precisem excluir maneiras poéticas e mágicas de perceber a realidade.

É nesse sentido que o sonho abre para a minha pesquisa uma vinculação paradoxal ao legado crítico do iluminismo, em particular ao legado de Kant. A primeira parte do paradoxo ocorre à medida que seja possível argumentar com Foucault a crítica kantiana como a abertura para pensar certa concepção do humano que encampe uma ontologia crítica de si-nós mesmos não como uma teoria, doutrina ou corpo permanente de saber acumulado intelectualmente, mas enquanto "uma atitude, um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível" (FOUCAULT, 2008b [1984], p. 351). Posto isso, "o

Iluminismo não é uma época a ser circunscrita, uma corrente ideológica a ser definida, mas uma exigência ética no cerne do sujeito crítico" (GROS, 2018, p. 160), espécie de esforço ascético necessário desde o exame de si.

Nesse registro, a crítica oferece-nos pouco em termos de tomada de consciência, mas implica uma atitude experimental como o trabalho sobre nossos limites e possibilidades para nos transformarmos em outra coisa, "trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade" (FOUCAULT, 2008b, p. 351). A maioridade kantiana é bem-vinda, se pensada enquanto uma *coragem de verdade* do sujeito em se pensar por seu próprio nome, "sem a necessidade de recitar um livro; ser capaz de fazer escolhas de vida sem a tutela de um diretor de consciência; dar-se regras de saúde e de boa existência sem seguir cegamente as prescrições de um médico" (GROS, 2018, p. 160).

Por outro lado, antípoda do paradoxo, será preciso lembrar de todo silenciamento ao pensamento visionário promovido pela filosofia iluminista e kantiana. Na contramão desse silenciamento, ao nos assumirmos como herdeiros das luzes, será preciso também perspectivar o nosso lugar de filhos bastardos, daqueles que desconfiam da narrativa iluminista que fecunda a saída da menoridade calcada na maturidade do Homem esclarecido como o autor que toma em mãos seu próprio destino e se livra das transcendências ilusórias por seu critério de julgamento e tomada de consciência das sombras que o agrilhoam.

Adotando também a nossa herança maldita como filhos legítimos das bruxas queimadas, será preciso reconhecer que a crítica se tornou o passatempo favorito do discurso acadêmico e universitário, "um caminho bem balizado rumo à carreira para os iniciantes cujas teses derrubam cada vez mais, na indiferença e na exaustão gerais, as crenças que supostamente nos dominam" (STENGERS, 2015, p. 103). O capitalismo e a biopolítica

não temem a crítica, eles a englobam para fazer da crise uma nova oportunidade de subjetivação. "Se o capitalismo tivesse que ser posto em perigo pela denúncia, ele já teria morrido há muito tempo" (STENGERS, 2015, p. 104). Na companhia de Otsuka, enquanto acadêmico sou também tomado pela postura autocrítica de reconhecer que a crítica "tem se mostrado, na maior parte, incapaz de elaborar a experiência presente [...], talvez não seja por estar em crise, mas por estar funcionando muito bem, inteiramente ajustada à lógica gestionária atual" (OTSUKA, 2013, p. 33). Nesses termos, reaprender a cultivar a magia do cuidado onírico exige que resistamos à capacidade do julgamento crítico como à eminente tarefa política de 'desmistificação' e 'desocultamento' promovida pelo discurso especializado e racional ao qual se envelopam o psicanalista, o intelectual, o cientista, o filósofo, etc.

O trabalho de Foucault em concretizar uma filosofia da expressão que culminaria em uma ontologia decifrada em chave onírica não se viabilizava diretamente, muito embora seus escritos permitam pistas de que esse "projeto" se realizava como seu exercício espiritual em andamento, particularmente se tomarmos nota de que o campo ético desenvolvido em seus últimos cursos já se encontrava presente nos textos protoarqueológicos, do *jovem* Foucault. Com isso, figuras tão importantes em seu projeto filosófico, como o "si", já se encontravam desenvolvidas em germe. O meu desafio consiste em enredar os fios soltos desse novelo-enigma tomando como centro o cuidado de si nos próximos capítulos.

Capítulo Segundo

ESPIRITUALIDADE, CUIDADO E USO DE SI: SÓCRATES, MESTRE *INFAME* DO CUIDADO DE SI

Toda a captura biopolítica a que estamos submetidos no tempo presente nos provoca a buscar por outras maneiras de pensar e de viver. Os processos de subjetivação encontram ressonância à maneira como Michel Foucault deparou-se com o *fora* da sistemática dos saberes e poderes pela ética do cuidado de si na antiguidade. Ética aqui deve ser entendida pela maneira como cada um se relaciona consigo mesmo, o modo como nos autorizamos ou não a praticar certa coisa, a fazer isto e não aquilo (GROS, 2018, p. 21). A ética é uma atividade intimamente relacionada à experimentação da liberdade como possibilidade de buscar por outras maneiras de viver, que não implique a renúncia de si. Esta relação reverbera no conjunto de afetividades vividas com o outro - tanto o outro de nós mesmos como os outros em geral - e também para com o mundo em que habitamos. Dessa maneira, o sujeito se constitui e se transforma em indissociável relação imanente à própria vida – como ator e objeto – daquilo que cria em sua existência.

A especificidade de minha pesquisa acontece em pensar esse processo tomando como limiar a filosofia *e* a magia, a fim de conferir visibilidade a outras técnicas e modos de se relacionar consigo mesmo, com o propósito de estabelecer possibilidades diferentes da égide disciplinar a que se confinaram as nossas relações institucionais no presente, a fim de

expandir o que entendemos por educação filosófica. Trato de pensar a filosofia como uma forma de vida que, embora esteja intimamente vinculada aos saberes e aos poderes constitutivos do sujeito, a eles se excede ou os atravessa. A filosofia, nesse sentido, não é um saber, mas uma série de disposições, práticas e exercitações que possibilitariam essas formas de transformação de si para a reinvenção do outro e do mundo. Por sua vez, sob essa ótica, a magia é também uma maneira de reavivar tais práticas à luz da espiritualidade, tal como a compreendemos a seguir.

Foucault lembra-nos na primeira hora da aula de 16 de fevereiro de 1983, *Governo de si e dos outros*, que o *real* da filosofia é a espiritualidade, entendida como o trabalho de si sobre si, dimensão da experiência subjetiva que movimenta o ente (CARVALHO, 2014). A espiritualidade "é o advento da filosofia, de uma filosofia na qual o próprio real da filosofia seria a prática de si sobre si" (FOUCAULT, 2011a, p. 232) e que não pode ser entendida pela busca da salvação como realidade eterna que movimenta o ser, mas sim pelo percurso cotidiano de vida que se constrói pelo trabalho longo e penoso no propósito de transformar-se hoje diferente daquilo que ontem era. O movimento que nos provoca Foucault vem mostrar que a espiritualidade não é mero conceito fortuito utilizado paralelamente ao cuidado de si. Considero que essa relação traz desafios e possibilidades para pensarmos *outros* processos de subjetivação articulados a certa educação filosófica no presente.

O primeiro desafio será justamente *re*aprender a pensar em termos espirituais, algo que nós, sujeitos modernos ainda confinados ao sono antropológico, esquecemos ou ignoramos, já que não o tivemos por hábito. Pensar desde a espiritualidade é tomar nota de que o sujeito nunca é dado de antemão, à maneira de uma identidade, mas se enreda em face daquilo que vivencia e pratica. Nessa esteira, o segundo desafio é pensar em um

tipo de transformação de si relacionado à espiritualidade que não se restrinja ao mero discurso terapêutico da autoajuda. O terceiro desafio, paralelo ao segundo, é encontrar uma prática espiritual que não se reduza à direção de consciência, atividade que fixa a experiência da subjetivação à obediência e sujeição em face de um *outro*, seja ele a persona religiosa, seja o médico-psicanalítica, sejam outros mais.

As pistas que tenho seguido apontam para elementos da magia contidos no cuidado de si, paradigma vivo na chamada Grécia Arcaica, momento onde pouco se estabelecia uma zona de contradição entre a subjetividade e a objetividade inerente ao sujeito. Essa dimensão não dualista na relação consigo foi amplamente transformada ao ponto de ser "esquecida" no curso da história ocidental, mas já encontra condições para a sua insurgência na atualidade.

A contrapelo desse esquecimento, conjuro uma filosofia que não relegue as formas mágicas de pensar e sentir. Realço que magia aqui pode ser lida como uma forma de medicina que transcende o corpo em seu aspecto visível e permite convocar todo um campo de forças desde elementos como encantamentos, preces e outras forças extáticas que arrebatam o sujeito a fim de transformá-lo. Tomarei como exemplo paradigmático o caso de Sócrates, psicagogo que sente o chamado de certa *missão* de cuidado guiada pela voz interior de seu *daimon*, figura do *outro em si*, que o convoca para uma forma de vida movida pela diferenciação ética na atividade política.

Ao resgatar diálogos dispersos de Platão, aliados ao ab-*uso* anarqueológico de conversar com textos protoarqueológicos do *jovem* Foucault e uma leitura heterodoxa de seus últimos cursos, *esbarro* em uma espécie de Sócrates quixotesco e delirante. À companhia de Freitas,

> Esse novo Dom Quixote seria uma espécie de filho bastardo da ética do cuidado: um praticante da alquimia e seguidor do método, bruxo da razão e iluminista da loucura, convertido por meio de misteriosas práticas e técnicas de si em um parresiasta à pro-Cura de si mesmo (FREITAS, 2016, p. 16).

2.1 Espiritualidade e cuidado de si

Embora o núcleo da *espiritualidade* tenha sido tomado como um conceito disperso e secundário no percurso intelectual de Michel Foucault (MUCHAIL, 2017), viso a mostrar nessa seção que a espiritualidade é o ponto focal para compreendermos o cuidado de si como eixo *ainda sem cabimento* para nossas estruturas atuais de pensamento (FREITAS, 2016). Argumento na seguinte direção: (a) a existência de uma relação direta entre espiritualidade, filosofia e cuidado de si; (b) a dimensão política da espiritualidade, o que implica resgatar a emergência desse conceito em textos pregressos, a convencionalmente chamada fase ética do seu pensamento, tomando-os como espécie de terreno de preparação que permitem especular os mistérios pelos quais Foucault desloca suas pesquisas para os gregos (DELEUZE, 2015). Por fim e mais importante, (c) ao retomar a história *arcaica* do cuidado de si, será possível perceber que o eixo da espiritualidade parece também ligado a seu resgate *xamanístico*, o que o aproxima também da magia, hipótese investigada por mim nesta pesquisa. Nesse sentido, o meu percurso investigativo se faz *com* as pistas deixadas pelo intelectual francês, mas que estão para além de sua obra e das questões postas em seu horizonte histórico.

Antes de me adentrar na argumentação que proponho, entendo que existe uma observação essencial a ser feita sobre o encontro de Michel Foucault com a espiritualidade. O resgate a duas entrevistas ocorridas em

1978 sobre a questão iraniana - que permaneceram inéditas em francês por 35 anos e que deram forma à edição brasileira do livro *O enigma da Revolta,* publicado em 2018 - é peça-chave para a questão. Embora no final da vida Foucault se afirme categoricamente como um pensador não cético (FOUCAULT, 2006a [1984], p. 263), não me parece que a espiritualidade seja para ele uma questão de crença, pela qual se busca o contato com o divino desde uma aspiração pessoal e transcendente, mas sim uma problemática com a qual *esbarrou* e não pode mais seguir adiante sem lhe dar a devida importância, uma vez que ela possibilita pensar politicamente o cuidado de si para além do *ramerrão* discursivo marxista de sua época, algo que enfocarei melhor no próximo capítulo desse livro.

Primeiro, é preciso demarcar que a espiritualidade se relaciona a todo o arsenal temático da cultura do cuidado de si. O fundo problematizador da espiritualidade enraíza-se no jogo de esforços e práticas do sujeito para tornar-se singular a si mesmo (outro diferente do que era) e por isso Foucault vem atribuir a espiritualidade como o *real* da filosofia, identificando-as como campos complementares. "Acredito que, na espiritualidade antiga, havia identidade ou quase, entre essa espiritualidade e a filosofia (...) como base para esse cuidado de si" (FOUCAULT, 2006a [1984], p. 279).

Essa relação é aclarada nas cinco últimas páginas da primeira hora da primeira aula do curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, onde Foucault introduz a noção de *cuidado de si*. Nesse espaço, a um só golpe, ele permite dissolver a "consolidação dos espaços de verdade para os quais o sujeito, na história do pensamento ocidental, destinou-se como detentor de conhecimento e, ao mesmo tempo, explicitador das verdades que transfundiam no ato de conhecer" (CARVALHO, 2014, p. 2). Se o sujeito moderno se forma ao preço do acesso à verdade pelo ato de conhecimento,

o interesse originário do pensador francês vai ao encontro de resgatar práticas na relação consigo que teriam permanecido às sombras desse ato de conhecimento, tarefa empreendida à medida que se *esbarra* com a espiritualidade.

Foucault torna visível a complementaridade entre filosofia e espiritualidade no seguinte fragmento:

> Chamemos de 'filosofia', se quisermos, essa forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro e o falso. Chamemos de 'filosofia' a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos 'filosofia', creio que poderíamos chamar de 'espiritualidade' o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010b, p. 15).

A sutileza das aspas envolvendo "filosofia" e "espiritualidade" permite inferir que se tratava de um pensamento em movimento no início de seu curso. Três são as observações essenciais sobre essa relação:

(a) A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. Dessa maneira, "o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade" (FOUCAULT, 2010b, p. 16) por um simples ato de conhecimento, "ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura do sujeito" (FOUCAULT, 2010b, p. 16). A filosofia nesse sentido se enredaria em

uma espécie de *alquimia do espírito* em que o sujeito não poderia ter acesso à verdade sem certa transformação de si. "Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro do que não ele mesmo" (FOUCAULT, 2010b, p. 17) e a verdade só vem até ele à medida que põe em jogo o ser mesmo do sujeito.

Disso se extrai a ideia de que, em termos espirituais, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, como ato de reconhecimento, mas, de modo muito diferente desse, o acesso à verdade não ocorre sem o preço da preparação e transformação do sujeito em seu ser de sujeito. Em essência, a espiritualidade atrelada à filosofia é a forma pela qual se visa à singularidade na relação consigo, o que implica pensarmos a temática da subjetividade intimamente atrelada à transformação de si como forma de acesso à verdade.

(b) Embora Foucault (2018a) não negue que a espiritualidade se possa fazer conjuntamente à religião, ele vem mostrar que a primeira se separa da segunda. Um *arquivo morto*, rasurado pelo próprio Foucault quando revisou a entrevista concedida ao *Le Nouvel Observateur* em 1978, publicada em francês 35 anos depois, conduz a questão:

> [Rasurado da entrevista: (...) Quando falo de espiritualidade, não falo de religião, ou seja, é necessário distinguir muito bem espiritualidade e religião (...). A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora dela; você a encontra no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas também na civilização grega (...)]
>
> O que é espiritualidade?
> Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia de sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito (...). Para mim, essa

> possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo (FOUCAULT, 2018a, p. 21).

A pertinência do fragmento dessa entrevista, onde Foucault define a espiritualidade como a prática pelo qual o homem se transforma à medida que se torna outro do que si mesmo, é importante por diferentes registros.

Primeiro, ainda que Foucault (2010b, p. 16) não exclua da espiritualidade o contato com a transcendência e a busca pela tranquilidade da alma, ele nos permite pensar uma espiritualidade desatrelada da religião, que poderiam friccionar a biopolítica neoliberal como contracondutas antipastorais. Depois e principalmente, esse fragmento não apenas permite problematizar certo senso comum encontrado entre os comentadores de que Foucault vem falar de espiritualidade apenas quando se volta para o cuidado de si, mas sugere que o *esbarrão* à espiritualidade teria sido uma grande motivação para verter as suas pesquisas entre os gregos, a fim de encontrar na emergência da civilização ocidental práticas silenciadas por nossa maneira moderna e contemporânea de pensar e praticar a filosofia.

Ainda na mesma entrevista encontramos outro ponto sobre a espiritualidade que é de grande relevância para a pesquisa ora proposta.

> É antes ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em relação com as coisas, com os outros, com a verdade, com a morte, etc. É isso a experiência, é arriscar não ser mais si mesmo.
> Não fiz outra coisa senão descrever essa experiência [após isso Foucault descreve suas pesquisas] (...) A verdade não é senão um episódio na

> história da espiritualidade (FOUCAULT, 2018a [1984], p. 29, grifo nosso).

A última frase do fragmento dessa entrevista merece grande atenção.

Ora, se Foucault afirma em *A ética do cuidado de si como prática de liberdade,* uma de suas últimas entrevistas antes de morrer, que o "meu problema sempre foi, como disse no início, o das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade" (FOUCAULT, 2006a, p. 274) e 'a verdade não é senão um episódio na história da espiritualidade', podemos concluir que o interesse pela espiritualidade não é apenas um conceito secundário e periférico em sua trajetória de pensamento, ainda que não se tenha utilizado necessariamente dessa terminologia.

(c) Esse posicionamento me redireciona a pensar a espiritualidade vinculada ao cuidado de si a partir de uma terceira observação. Foucault descreve dois aspectos gerais pelos quais esse deslocamento na forma de ser do sujeito pode ocorrer no campo da espiritualidade[18]. Por um lado, a dimensão *erótica*, que é a modificação à maneira de um "movimento que arranca o sujeito de seu *status* e de sua condição atual" (FOUCAULT, 2010b, p. 16), pelo qual *a verdade vem até ele*. Eros é o amor, uma força externa que transforma o sujeito em algo diferente daquilo que ele era, porque o arrebata para um tipo de experiência ainda não conhecida. Há, por outro lado, a dimensão *ascética*, que é o trabalho de si para consigo, "elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor"

[18] Embora eu saiba que Michel Foucault (2010b) enfoque também a *dietética* e a *econômica* como duas outras dimensões da espiritualidade, o meu recorte para essa pesquisa incide entre a ascese e a erótica.

(FOUCAULT, 2010b, p. 16). Nessa dimensão, o sujeito procura se elaborar através de práticas sobre si mesmo, a fim de atingir outros estados e modos de ser.

A espiritualidade lida dessa maneira transcende o dualismo existente entre alma e corpo - não confina o corpo como a prisão da alma, que aspira pela salvação em outro mundo – para encontrar nela um modo de vida singular e que se diferencie da moral e das tecnologias que nos são instituídas. *Erótica* e *ascética* não se excluem e podem ser traçadas paralelamente na caminhada espiritual desde uma infinidade de técnicas de si. O caso é que a erótica foi suprimida ao largo da história ocidental e a ascética foi reduzida a um trabalho de si para consigo que consiste no autoconhecimento como ato de acesso à verdade o qual dispensa a transformação espiritual do sujeito que acessa o conhecimento.

A contrapelo dessa restrição, recorro ao cuidado de si no propósito de resgatar uma forma de espiritualidade como possibilidade de transformação de si que extrapola o puro ato de conhecimento intelectual, teórico e/ou discursivo. Essa espiritualidade também não se confina ao itinerário da salvação o qual apregoam as religiões monoteístas que reinam em nosso cotidiano. Pelo contrário, a verdade não pode ser atingida sem certas práticas que transformam o modo de ser do sujeito, quer seja em seu campo afetivo (erótica), quer seja no trabalho e formação para consigo (ascética), duas formas de acesso à espiritualidade.

O ponto central para pensar a espiritualidade à luz da filosofia é tratá-la não como uma transcendência que visa à salvação em outro mundo após a morte do corpo, mas como técnicas ou práticas que visam à transformação de si. O "si" não se retém ao eu, mas é a relação estabelecida entre esse eu em contato com outras posições e possibilidades que permitam a tomada de consciência acerca de sua singularidade e diferença

na vida e no mundo habitado. O "si" também não renuncia ao eu, porque só se pode aprender a cuidar dos outros à medida que se estabelece uma relação verdadeira consigo mesmo.

A noção de "si" abre toda uma fenda para pensarmos novas relações entre o sujeito e a verdade na forma de subjetivações, ou seja, daquilo que não se retém a uma substância, mas a processos e estilos que vão se fazendo durante a própria relação do homem com ele mesmo, com a vida comunitária e com o mundo habitado. Lembro que o campo afetivo na relação consigo e com o outro tem sido relegado a segundo plano quando pensamos práticas de subjetivação que envolvem a educação filosófica. O afeto de si por si, pelo contrário, é fundamental para o desenvolvimento da espiritualidade.

As seguintes palavras de Foucault, por exemplo, tornam clara a dimensão terapêutica na relação consigo: "*therapeúein heautón* significará, ao mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo" (FOUCAULT, 2010b, p. 89). O gesto terapêutico implica tornar-se o seu próprio mestre pelo cultivo de si mesmo. A dimensão do cultivo aqui não deve ser entendida desde uma perspectiva narcísica e egoísta, como valoração e enaltecimento do próprio eu em detrimento da importância conferida aos outros ou à vida comunitária.

A espiritualidade parece aproximar certo "ato médico" do gesto filosófico. A diferença entre a medicina e a filosofia é que esta se constitui enquanto uma forma de atividades de cuidados mais ampla, "mais espiritual, menos diretamente física do que a dos médicos para o qual reservam o adjetivo *iatriké* (a prática iátrica se aplica ao corpo)" (FOUCAULT, 2010b, p. 90). Nesse sentido, o cuidado de si pensado ao lado da espiritualidade transcende ao meramente visível do corpo médico, porque convoca as forças e potências simbólicas para o trabalho sobre si.

Pensar a relação entre a filosofia e a espiritualidade implica pensar diferente da maneira acadêmica da filosofia que se instaurou pelo seu ensino enquanto análise de e sobre o discurso dos filósofos no passado, tratado em não raras vezes como mero discurso formalizado, especializado e descolado da vida do pesquisador que ambienta a comunidade universitária na atualidade (PAGNI, 2016b). Não obstante, a forma como compreendo espiritualidade vinculada à magia não reduz a espiritualidade à mística, como uma atividade ascética que privilegia o apaziguamento da alma. De modo bem diferente deste, tenho argumentado que esse tipo de espiritualidade demanda uma maneira de viver que entrelaça discurso e prática existencial e que esse *ethos* influi decisivamente na vida política.

Xamanismo e a noção arcaica de *psique*

A leitura anarqueológica que teço permite encontrar condições contemporâneas para a emergência de um paradigma presente na chamada Grécia arcaica, período anterior à nossa compreensão ocidental de filosofia, onde a subjetividade não parecia se distanciar ao ponto de se opor à realidade vivida pelo humano. Foucault nos mostra que a longa jornada pela qual o homem vem tornar-se problema para si mesmo tem uma espécie de pré-história: encontra-se no período grego arcaico, entre os séculos VI e V antes de Cristo. A Grécia arcaica é a Grécia nietzschiana[19], onde diferentes formas de acesso à verdade conviviam.

[19] A história das técnicas de si na Grécia arcaica foram largamente abordadas antes dos estudos de Foucault dos anos 1980 pelos historiadores da antropologia – Louis Gernet (1984), Marcel Detienne (2013), Henri Joly, Jean Pierre Vernant (2002, 2006), etc. Foucault (2009) enuncia o interesse pela Grécia Arcaica já em sua primeira aula no *Collége de France,* pronunciada em 2 de dezembro de 1970, em curso nomeado de *Ordem do discurso,* pois encontra nesse período e a partir das pesquisas supracitadas os elementos que permitiram a ele comprovar os fundamentos históricos do período estudado intuitiva e etimologicamente por Nietzsche em seus anos de Basileia. Nietzsche fascina-se por esse período por encontrar nele a mescla entre o misticismo oriental e a emergência da democracia grega. Foucault entende por *período arcaico* aquele anterior ao fim do século VI-V, no qual as *técnicas de si* aqui envolvidas são profundamente diferentes das técnicas posteriores, já em seu registro

Foucault interessa-se pelas técnicas de si oriundas do mundo arcaico, porque elas parecem ser o campo de maior proximidade entre uma espiritualidade como ato de criação e transformação de si. "Procuro encontrar assim, pelo menos em alguns de seus lineamentos mais antigos e mais arcaicos, a história do que poderíamos chamar, numa palavra, de estética da existência" (FOUCAULT, 2011a, p. 141). Peter Sloterdijk (2010, p. 95) lembra que existência reluz à palavra grega "*êxtase*", que implica o desprendimento do sujeito na vida cotidiana e a prática da vida como desprendimento do eu.

O regime arcaico permite a Foucault encontrar certas técnicas de si vinculadas a experimentações do sujeito consigo mesmo, que viabilizavam a sua abertura para certa dimensão extática da existência. Isso também sugere a nós que na conjunção da magia podemos encontrar um tipo de *filosofia extática* que se perdeu com a ascética filosófica pela qual primou a tradição filosófica ocidental enquanto a ontologia do apaziguamento da alma. Não se trata aqui de opor o campo dos afetos a uma ascetologia da alma em geral, mas de procurar seus vínculos e relações possíveis.

O *arcaico* aqui não deve ser entendido apenas pelo período cronológico anterior ao helenismo, apogeu da noção grega de filosofia, mas sim como a reativação de uma força operante e esquecida que fez parte de nossa história individual e coletiva nos "lineamentos mais antigos e mais arcaicos" (FOUCAULT, 2011a, p. 141). Pensar uma filosofia não do lugar

transcendente e platônico. "Creio que vocês nunca encontrariam nos textos arcaicos, em todo caso, nos textos anteriores ao fim do século VI-V, o poder caracterizado por uma *téchne,* como uma técnica como uma arte" (FOUCAULT, 2014, p. 48 e 49). Há nesse período um manancial de *técnicas arcaicas de si* que Foucault caracteriza como *estrutura xamânica* (técnicas de respiração, técnicas do corpo, etc.) (FOUCAULT, 2010b, p. 61). Louis Gernet (1984), Jean Paul Vernant (2002, 2006) e Marcel Detienne (2013) encontraram aí técnicas espirituais que consistiam em controlar a respiração a fim de permitir uma concentração tal da alma que ela se libera do corpo para viagens ao além. Pierre Hadot (2006) considerará tais técnicas de si uma chave essencial para compreender a filosofia antiga.

do sujeito e da luminosidade, mas sim da história da subjetividade, permitiria reconciliar uma arte de viver que não silenciasse a metafísica da alma. É quando fala do período arcaico que Foucault nos brinda com sua conhecida passagem de *A coragem de verdade*:

> Temos aí a abertura de um campo histórico de grande riqueza. Há que fazer, é claro, a história da metafísica da alma. Há que fazer também – o que [constitui] até certo ponto o outro lado e também a alternativa – uma história da estilística da existência, uma história da vida como beleza possível (FOUCAULT, 2011a, p. 141, grifo do tradutor).

Na esfera arcaica, a espiritualidade enquanto ontologia da alma e a estética da existência não são incompatíveis ou excludentes, separadas e dissonantes, uma vez que ela é a própria transformação do modo de ser do sujeito que não se retém ao ato de conhecimento.

O tipo de espiritualidade como força arcaica operante que podemos reatualizar junto a Foucault é a penumbra pela qual conviviam filosofia e xamanismo[20], amálgama entre as sabedorias do Ocidente e do Oriente, nessa época "pré-histórica"[21] em que as esferas sagradas e profanas ainda não se distinguiam (AGAMBEN, 2009a, p. 125) - ou não se tinham

[20] Foucault vai se referir especificamente ao xamanismo na aula de 13 de janeiro de 1982, em *A hermenêutica do sujeito*, a partir do livro de Henri Joly, intitulado *Renversement platonicien Lógos-Epistéme-Pólis*. Há nesse livro "cerca de uma dúzia de páginas sobre esta preexistência, ali atribuída à 'estrutura xamanística' – palavra discutível, mas isso é irrelevante. Ele insiste na preexistência de algumas dessas técnicas na cultura grega arcaica (técnicas de respiração, técnica do corpo, etc.). Pode ser tomado como referência. Em todo caso, é um texto que me trouxe algumas ideias, e fui desatento em não citá-lo antes" (FOUCAULT, 2010b, p. 62).

[21] Sobre a noção de pré-história, Agamben (2009a), pensando com Gernet (1984), alerta-nos de que o arcaico constitui esse estado precedente ao qual a esfera sagrada não se distinguia da profana. Ele chama de "pré-direito" essa fase onde direito e religião eram indiscerníveis e nos alerta de que não podemos simplesmente entender tais formatos como manifestações "primitivas". Seria, inclusive, aconselhável evitar o termo "direito" e "religião" ao nos referirmos a ela e "tentar imaginar um *x* cuja definição necessitamos nos armar da máxima precaução, praticando uma *epoché* arqueológica que suspenda – ao menos de maneira provisória – a atribuição a esse *x* daqueles predicados que em geral nos referimos a religião e a direito. Nesse sentido, a pré-história tampouco é homogênea a respeito da história; a emergência não é idêntica a aquilo que advém através dela" (AGAMBEN, 2009a, p. 125 - 126).

confinado pela forma institucionalizada e jurídica, como já é possível presenciar tomando a emergência da vontade de saber em *Édipo Rei*. O xamanismo pode ser considerado como um fenômeno social oriundo das civilizações da caça (FOUCAULT, 2010b, p. 73) em que o xamã se liga a um ser da floresta, parte humano, parte animal, parte vegetal; um mago que por dom e/ou aprendizado iniciático transita entre diferentes estados de consciência e mundos (ELIADE, 2002).

Louis Gernet, pesquisador de grande inspiração para Foucault, orienta-nos a tomar nota de que aquilo que conhecemos por filósofo é "o sucessor de um tipo inspirado que apresentava os traços do vidente extático – e que lhe deixava transluzir aspirações de profeta e curandeiro" (GERNET, 1984, p. 372, tradução nossa) à maneira de um xamã. O mesmo é sugerido por Dodds, que identifica também a cesura entre a filosofia e o xamanismo, em virtude da desintegração das funções múltiplas que ocupava o xamã:

> O xamã que combina as funções ainda indistintas do mago e do naturalista, do poeta e do filósofo, pregador, curador e conselheiro. Depois dele estas funções sofreram uma desintegração; dali em diante os filósofos não mais seriam nem poetas nem magos (DODDS, 2002, p. 150).

O poder encantatório da música e da poesia move a catarse xamânica. Uma vez que a música é a "língua dos espíritos", a prática de evocar ou conjurar forças astrais ocorria justamente pela canção como a força originária do transe, espécie de êxtase como força de elevação para fora de si (DODDS, 2002, p. 176 - 177). Ao contrário da mediunidade possuída[22], a alma do xamã pode abandonar o corpo e viajar para lugares

[22] Xamanismo e possessão não são a mesma coisa, uma vez que "o xamanismo não é a entrada de um espírito alienígena no xamã, mas a liberação do espírito xamanístico que deixa seu corpo e parte em uma jornada mântica

distantes, mais frequentemente para o mundo dos espíritos, e o corpo pode ser visto em lugares simultâneos, contando com um número múltiplo de vidas, onde "a experiência de vidas passadas não é uma fonte de culpa, mas uma intensificação do poder" (DODDS, 2002, p. 154) conferido por suas práticas espirituais que a ele retornam em forma de dons.

> Ele tem o poder da ubiquidade. A partir destas experiências, narradas por ele através de canções extemporâneas, ele vai extraindo a habilidade para a adivinhação, para a poesia religiosa e para a medicina mágica que acaba por torná-lo socialmente importante. Ele se torna o repositório da sabedoria sobrenatural (DODDS, 2002, p. 144).

Nesses termos, por um lado, existe tanto ao filósofo quanto ao xamã certa canção-*chamado* para a vida espiritual que precede uma ascese da alma como a transformação de si. "A necessidade de askesis estava implícita, desde o início, na tradição xamanística" (DODDS, 2002, p. 157). No caso específico do xamã, "ele se submete a um período de rigoroso treinamento, que normalmente envolve solidão e jejum, podendo também envolver uma mudança psicológica do sexo" (DODDS, 2002, p. 144).

Por outro lado, existe também uma diferença crucial entre o xamã e o filósofo. Enquanto o primeiro retira-se à floresta em missão espiritual para ativar seus poderes psíquicos de cura, o segundo já é uma figura imersa em outra configuração cósmica chamada "cidade", o que faz da tarefa (*érgon*) filosófica uma ocupação pública que implica uma *pragmata,* conjunto de práticas enredadas a uma função ético-política com o nascimento da cidade, que não se pode restringir meramente à retórica e

ou 'excursão psíquica'. Seres sobrenaturais podem auxiliá-lo, porém sua própria personalidade é o elemento decisivo" (DODDS, 2002, p. 93).

ao discurso. Evidentemente, podemos também interpretar que a filosofia incorpora certa animalidade xamânica articulada à *polis* enquanto configuração ética e política emergente, qual seja, a de tornar essa alma extática encarnável ao corpo dos filósofos, fazendo dessa existência um inferno como maneira de atuação na esfera pública, como bem nos mostrou Sócrates ou Diógenes, ainda que de maneiras muito distintas.

A questão é que o curso da história ocidental parece ter silenciado certa potência de cura e poderes psíquicos como a telepatia e intuição em que o xamanismo se assentava em sua emergência da filosofia ocidental. Dodds (2002) sugere que o corte entre filosofia e xamanismo parece tomar forma com a filosofia platônica. Ele é claro em afirmar que "Platão efetivamente fecundou a tradição racionalista grega com ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte" (DODDS, 2002, p. 211). Com isso Dodds quer dizer, por um lado, que o racionalismo platônico "é precipitado por ideias que pertencem em um dado momento à magia; e veremos mais tarde como tais 'encantações' vieram servir para fins racionais" (DODDS, 2002, p. 214). Tais 'encantações' são os recursos aos mitos funcionando como recurso argumentativo no filósofo grego. Já, por outro lado, "para as intuições do vidente e do poeta, Platão consistentemente recusava o rótulo de conhecimento, não por achá-las necessariamente desprovidas de fundamento, mas porque não era possível apresentar suas bases" (DODDS, 2002, p. 218).

Ainda que os elementos de ambas as tradições permaneçam em penumbra no filósofo grego, será preciso reconhecer que a sua filosofia já promove uma completa interpretação do velho padrão da cultura xamanística.

> A reencarnação sobrevive sem alterações. O transe xamanístico, com a correspondente separação do 'eu' oculto, torna-se uma prática mental de reclusão e meditação que purifica a alma racional – uma prática para a qual Platão reivindica a autoridade do *logos* tradicional. O conhecimento oculto que o xamã adquire durante o transe torna-se uma visão da verdade metafísica; a 'recordação' de vidas passadas torna-se reminiscência de Formas incorpóreas, constituindo a base de uma nova epistemologia. No nível mítico, o 'longo sono' e a 'viagem ao submundo' fornecem um modelo direto para as experiências de Er (DODDS, 2002, p. 212).

Afora isso, Platão parece concluir não haver lugar na gestão do Estado para os sonhos e para a loucura. "A verdade platônica é produto do rigoroso pensamento da vigília, e não das alucinações oníricas induzidas pelo sono, pela enfermidade e pela intoxicação" (RIBEIRO, 2019, p. 73). Dessa maneira, "era uma tarefa de julgamento racional distinguir entre o verdadeiro vidente e o charlatão. Do mesmo modo, os produtos da intuição poética deviam estar sujeitos à censura moral e racional de um legislador treinado" (DODDS, 2002, p. 218).

De maneira bem diferente ao discurso do racionalismo e da transcendência, a noção arcaica e xamânica de alma (*psykhé*) permite-nos observar com maior clareza a imanência entre corpo e alma. Essa noção pode ser definida por "algo de móvel. A alma, o sopro, é algo que pode ser agitado, atingível pelo exterior. E é preciso evitar que a alma, esse sopro, esse *pneûma* se disperse" (FOUCAULT, 2010b, p. 44). Doods nos chama a atenção de que na Grécia arcaica essa "palavra não possuía nenhum sabor de puritanismo, e nem sequer gozava de qualquer *status* metafísico. A 'alma' não era nenhuma prisioneira do corpo, mas sim a vida ou o espírito do corpo, sentindo-se perfeitamente à vontade ali" (DODDS, 2002, p. 143). A propósito, ele nos lembra que antes de Platão, tal noção raramente

ou quase nunca é citada como sede da razão, mas aproxima-se mais a noção de *thumos*, sopro vital localizado na altura do peito (coração) ou do ventre, intuição relacionada à emoção, como uma voz interna do homem a lhe transmitir mensagens que visam ao seu despertar e à orientação espiritual.

A alma pneumática é algo moldável, exercitável diariamente e será preciso conferir-lhe um *modo de existência* à maneira de certa solidez para "resistir ao longo de toda a vida e não dissipar-se quando o momento da morte chegar" (FOUCAULT, 2010b, p. 44). Vida aqui seria uma espécie de aprendizado no qual muitas provas possibilitam articular a capacidade de resistência e preparação da alma para a finitude do corpo. Provas de resistência em face dos acontecimentos na vida, mas principalmente defronte a si mesmo. São pelas provas às quais passa que a alma supõe certa arte de governo sobre si, da mesma maneira que não é ao governo como domínio de si que a alma se confina.

Podemos compreender a relação entre filosofia e xamanismo nos termos arcaicos à luz da *pneumática*. Por um lado, a filosofia absorve a pneumática como espécie de "psicologia da alma" que visa à preparação para a morte sob a forma da disciplina ascética – técnica espiritual que consiste em controlar a respiração a fim de permitir uma concentração tal da alma que ela se libera do corpo para viagens do além (FOUCAULT, 2010b, p. 57). O objetivo de tais viagens, em essência, é a liberação do *daimon*, voz divina que nos habita, capaz tanto de desaguar a missão que nos foi dada para esse mundo e vida, como a abertura para a visão de outros mundos possíveis[23]. Nesses termos, a magia arcaica seria essa espécie de "medicina pré-histórica" que não confina a alma ao corpo e por isso convoca as forças astrais, através de práticas inspiradas como

[23] Louis Gernet (1984) lembra que a alegoria da caverna de Platão é a narrativa do mito daquilo que restou das grutas divinas onde ocorriam as revelações dos grandes videntes.

encantamentos, preces, visões extáticas, plantas enteógenas, sonhos lúcidos, etc., a fim de liberar o corpo da alma.

Uma vez que "faz parte do funcionamento da memória e da cultura poder reatualizar qualquer dos objetos que nela figuraram uma vez; a repetição é sempre possível, a repetição com aplicação, transformação" (FOUCAULT, 2008b [1983], p. 333), a espiritualidade permite *repetir para transformar* uma *memória* sob a forma de *subjetivação arcaica*, anteposta à maneira como concebemos a racionalização e a própria filosofia ocidental confinada ao humano. A subjetivação é uma maneira de constituir-se sujeito para além de uma identidade e essência, não restrita à interioridade psicológica dotada de consciência, crítica do confinamento físico. O sujeito nunca vem primeiro, ou se opõe aquilo que lhe é exterior, mas é sempre uma operação que implica relações entre forças e afetos múltiplos que produzem subjetividade e por ela são produzidos. Subjetivação: passagem da individualidade do sujeito à subjetividade como processo.

Com Foucault podemos encontrar entre os gregos um tipo de prática espiritual que não se constitui fora do sujeito e por isso é profundamente diferente do grande manancial de ferramentas de que dispomos atualmente. Com isso não defendo que Foucault vem resgatar a filosofia como xamanismo, ou que devamos tratar a magia ou a mística como uma relação com a verdade superior à filosofia, mas sim mostrar que é justamente pela identificação desse *liame* entre tais práticas que permite pensar uma filosofia à luz do canto e do sopro, por exemplo. Ao longo da cronologia ocidental, certa tradição filosófica conferiu-nos uma explicação racional e inteligível da realidade pela qual a ciência visou superar o pragmatismo de outras técnicas que também exerceram uma relação com a subjetividade, como é o caso dos sonhos extáticos e videntes e também a

relação com o *daimon*. Diferente dessa tradição filosófica, insisto que uma filosofia que leve a sério a arte de sonhar implica também em outras formas de se pensar a educação filosófica no presente.

2.2 Cuidado e uso de si

A psique[24] expande-se para além do domínio de si. Governar não é apenas dominar-se, mas é também proteger, servir e cuidar. Alexandre Simão de Freitas já nos alertara de que uma gama de comentadores reduziu o cuidado ao governo e, por isso, confinou também "o cuidado de si ao mero exercício de um domínio notadamente no uso das paixões e dos desejos, o que introduz uma matriz utilitarista, claramente ausente na discussão que Foucault realiza em torno do cuidado de si" (FREITAS, 2014, p. 125). É preciso expandirmos essa noção para além dessa interpretação usual, como observa Walter Kohan (2011, p. 57), quando ressalta que há, na leitura foucaultiana, uma chamada de atenção para a diferença entre os campos semânticos dos verbos *khráomai* (servir-se de), *árkhomai* (mandar, governar) e *epimeleia* (cuidar).

Os dois primeiros verbos sintetizariam uma relação entre corpo e alma enquanto verbos que expressam domínio. Já o campo semântico do cuidar (*epimeleia*) expressaria uma linha de fuga aos modos hegemônicos de exercício do poder. A filosofia, em particular, nutre o dom do cuidado de si, como sugere Foucault em sua *História da sexualidade 3*, *o cuidado de si*: O cuidado de si é "um privilégio-dever, um dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objetivo de toda a nossa aplicação" (FOUCAULT, 1985, p. 53). Tal dom não é recomendado para aqueles que escolhem viver em uma escola

[24] Preferirei a grafia de *psique*, em lugar de *psykhé*, por aproximar-se do uso da língua portuguesa.

filosófica, mas é "um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida" (FOUCAULT, 1985, p. 53), constituindo assim uma regra necessária para todos os homens e não apenas aos iniciados.

Foucault nos alerta na primeira aula de seu curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, que "parece claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si" (FOUCAULT, 2010b, p. 13). Parece ter sido também esse enigma - *algo de perturbador no princípio do cuidado de si* - que deslocou bruscamente o itinerário da pesquisa foucaultiana para o retorno aos gregos (FREITAS, 2015, p. 300), a partir de 1980. Ora, o que haveria de tão perturbador assim no princípio do cuidado de si?

Arrisco a pensar que esse enigma já se inicia pela dificuldade enfrentada por Foucault ao investigar as origens etimológicas do termo cuidado (*epimeleia*). Na aula de 22 de fevereiro de 1984, reunida no curso *Coragem de verdade*, ele sente a necessidade de escavar a emergência e a proveniência de *epimeleia* e convoca George Dumezil para que lhe desse um diagnóstico sobre a raiz indo-europeia do termo. Sua primeira resposta foi que não existe qualquer etimologia plausível para *epimeleia.* A pista mais sugestiva que se aproxima do termo é *melos,* a raiz que encontramos "em *melodia* e que significa o canto, o canto ritmado, a música" (FOUCAULT, 2011a, p. 103 - 104).

Na falta de uma aproximação segura, Foucault conversa com Paul Veyne e ambos *inventam* noções aproximativas à emergência de *melos* como o *canto-sinal*, um canto de chamamento.

> É, por exemplo, o canto do pastor que chama seu rebanho ou chama outros pastores, é o canto-sinal. E, por conseguinte, o *mélei moi* significaria algo como não exatamente 'isso canta na minha cabeça', mas 'isso me canta' na medida em que me chama, em que me convoca.

> Diríamos em nosso pavoroso vocabulário contemporâneo: isso me interpela! (FOUCAULT, 2011a, p. 104).

O cuidado seria uma convocatória enviada para cada um de nós, espécie de mistério musical, algo como a reunião da filosofia e do xamanismo em sua raiz arcaica.

Há um segredo da chamada musical nessa noção de ocupação e cuidado que nos interpela (FOUCAULT, 2011a, p. 105). A noção de música aqui é muito específica. Não se trata da música das esferas, orquestra harmônica que canta universalmente em nós, mas é, antes, um tipo de sonoridade *singular*, uma voz íntima que, embora todos nós sejamos convocados a ouvi-la, é individual a cada um. A relação estabelecida entre o cuidado e a música é íntima e específica a certa *arte da escuta* que implica tanto o trabalho ascético de estar atento e meditativo à maneira como se vive, mas convoca-nos, sobretudo, para o campo afetivo da erótica, desse gesto de destampar a cera que paira em nossos ouvidos para escutar a música existencial tocada pelos sentidos.

Nesse momento, enlaço-me à provocação que nos oferece Nietzsche no aforismo 372 de *Gaia Ciência*, quando identifica a tradição ascética em filosofia como aquela que se recusa ao sentir:

> 'Cera nos ouvidos' era, naquele tempo, quase que condição para o filosofar; um verdadeiro filósofo não escutava mais a vida, na medida em que esta é música, ele *negava* a música da vida – trata-se de uma velha superstição filosófica, a de que toda música é música de sereias (NIETZSCHE, 2001, p. 275, grifo do autor).

O filósofo teme as sereias, pois sabe que o seu canto sensibiliza o intelecto e com isso o conduz para descaminhos extáticos da existência.

A filosofia como arte do cuidado, ao contrário, abre-se para o canto das sereias porque sabe que as teorias e o intelecto pouco contribuem para o contato com esse *canto-sinal* que nos interpela. Da mesma maneira que o cuidado é governo de si, ele é também a sinfonia desarmônica que se enreda entre os acidentes e as sombras da existência, acontecimentos que nos demovem e nos fazem sentir e viver de maneira diferente. Trata-se, sobretudo, da recusa em governar, sobre quaisquer condições, como estratégia, ou de governar o menos possível, como tática de resistência ao poder sobre si e o outro.

O cuidado de si abre-se como potência para a criação de novos modos de vida porque implica repensarmos a maneira como nos relacionamos com a liberdade como o grande motor para a produção de novas subjetividades, para além da individualidade, do eixo consciência-inconsciente ou da interioridade. Trata-se de uma exigência ética e estética de experimentar novas maneiras de sentir, de pensar e de bem viver; algo que só se faz de si para consigo mesmo aqui e agora, possibilitando que *nos* transformemos no *outro* de nós mesmos; passagem entre aquilo que somos e aquilo que já estamos deixando de ser.

Nesse sentido, uma *ethopoiesis* - a formação de si, a relação consigo mesmo, que compreende o próprio modo de se tornar sujeito - é indissociável da subjetivação política. Como nos alerta Lazzarato (2014, p. 194), "a necessidade de conjugar a transformação das instituições, das leis e a transformação de si, dos outros e da existência, constitui, para Foucault, o próprio problema da política, tal como ela se configura a partir de 1968" ou até mesmo antes (NALLI, 2011). Da mesma maneira como o poder estava presente no saber desde o começo, a subjetivação se fazia presente como afirmação da vida que resiste em face dos saberes e dos poderes que subjetivam o próprio sujeito.

Dessa maneira, o cuidado de si propõe criar alianças entre duas maneiras de praticar a filosofia que se tornaram dissonantes em seu curso ocidental: a filosofia como ontologia do eu enquanto conhecimento da alma (*psykhé*) e uma filosofia como prova de vida, do *bíos*, que é matéria ética e objeto de uma arte de si (FOUCAULT, 2011a, p. 112). O *canto-sinal* convoca a alma para dar testemunho sobre o seu próprio modo de existência, "existência que se trata de examinar e pôr à prova ao longo dessa própria existência" (FOUCAULT, 2011a, p. 140), aqui e agora.

Nesse sentido, a singularidade da alma se explica porque ela permite ao sujeito se distinguir eticamente mediante a formação pela qual foi submetido socialmente, da mesma maneira que convoca a singularidade de sua alma para a exposição na vida pública. O resultado disso é que quanto mais abdicamos do desejo em mandar e governar o outro, mais nos aproximamos da arte de cuidado e da proteção que se encontra em sua dimensão afetiva. Com isso não afirmo que tal relação se isente do poder, mas apenas que o poder se exerce de outras maneiras que não seja da ordem do mando e do governo *sobre* outrem.

Argumento também que o princípio *perturbador* do cuidado de si se encontra, principalmente, na sua proximidade com a noção de *uso*. O sopro singular que é a psique encontra o seu ponto de subjetivação na noção de *khrêsis/chresis* (uso). A alma faz *uso* do corpo, da linguagem, dos instrumentos e do mundo como a sua possibilidade de aprendizado para se singularizar. A relação entre psique e *khrêsis* fecunda para a alma um uso do corpo que não toma a morte como libertação, tampouco o corpo como uma doença da qual seria preciso se curar. Diferente de seu confinamento, o corpo é aquilo com o qual estabelecemos relação para tornar as nossas experiências possíveis nessa vida, aqui e agora.

Foucault (2010b, p. 52) reconhece que a noção de uso é um verbo com destino histórico longo e muito importante em grego, da mesma maneira que nos lembra de ser ele de difícil compreensão devido às suas inúmeras significações. Identificar a esfera semântica de *khrestai* em minha pesquisa é fundamental por três motivos centrais: O primeiro deles é que o substantitvo *khrêsis* é uma assinatura advinda da magia, originária da família dos verbos mânticos e oraculares. O segundo é que existe uma relação íntima entre uso (*chresis*) e cuidado (*epimeleia*), noção central para um tipo de espiritualidade filosófica. Terceiro, apontar como a visibilidade foucaultiana ao cuidado na filosofia teria também tornado invisível o uso na magia, relegando assim uma gama de técnicas e práticas de si que ainda permanecem à marginalidade na contemporaneidade.

Foucault (2010b) dedica-se à noção de uso na primeira hora da aula de 13 de janeiro de 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito,* quando trata da relação entre alma e corpo. "A noção de *khrêsis* precisamente será reencontrada ao longo de toda a história do cuidado de si e de suas formas" (FOUCAULT, 2010b, p. 53), porque corpo e alma se usam mutuamente no propósito de ocupar-se consigo mesmo. A especificidade de *khrêsis* fecunda uma relação não de alma como substância aprisionada a um corpo, mas sim da alma como o sujeito que se utiliza do corpo, da linguagem e do mundo com o propósito de ocupar-se consigo:

> Ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é 'sujeito de', em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo esse sujeito, esse sujeito que se serve, que tem uma atitude, esse tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo (FOUCAULT, 2010b, p. 53).

É a alma que usa o corpo no propósito de estabelecer a atitude de *se* cuidar, estar atento a si mesmo e ao âmbito das relações em geral (AGAMBEN, 2017b, p. 51). O *si* articula certa zona intermediária, indefinível e pouco conhecida entre alma e corpo e será justamente essa atitude de cuidado de *si* que será "esquecida", pela maneira como acessamos o conhecimento e a verdade no curso da história ocidental.

Agambem (2017b) dedica-se pormenorizadamente à noção de *uso* em seu Homo Sacer, IV, 2, *O uso dos corpos.* Ele identifica que a noção de uso é a condição genética e cronológica para que a subjetividade se constitua. Isso quer dizer que é só à medida que um ente seja inserido em uma série de relações de uso que certo cuidado para consigo mesmo se torna possível. O uso seria uma noção *primeira* e necessária ao cuidado. "O cuidado de si pressupõe a *chresis,* e o si que nomeia o sujeito ético não é algo diferente com respeito ao sujeito do uso" (AGAMBEN, 2017b, p. 53). Além da noção de *cuidado* pouco diferir da noção de *uso,* a própria noção de uso parece transcendê-la, porque implica certo desprendimento de si. Aquele que habita o uso não apenas se cuida, mas se despreende do eu-substância no ato de usar a si e ao mundo habitado.

Agamben, ao tracejar o paralelismo existente entre as noções de uso e de cuidado de si, alertou-me para um aspecto fundamental a essa pesquisa. Muito embora Foucault esteja ciente da importância de *uso*, ele privilegia a noção de *cuidado* em detrimento daquela e isso acarreta que "enquanto o conceito de cuidado de si continua no centro de sua análise, o de 'uso de si' quase nunca é tematizado como tal" (AGAMBEN, 2017b, p. 54), e isso implica que a "a relação do uso continua na sombra e dá lugar a um primado do cuidado sobre o uso, que parece repetir o gesto platônico, no qual a *chresis* se transforma em cuidado (*epimeleia*) e comando (*archê*)" (AGAMBEN, 2017b, p. 54).

Ora, de que maneira o cuidado se distingue do uso e obtém um primado sobre ele, ou por que, e de que modo, o uso se transformou em cuidado no último Foucault, poderia ser objeto de muitas especulações, que não adentrarei por considerar uma discussão ao mesmo tempo ampla e pouco pertinente para a finalidade deste livro. Interesso-me, não obstante, por considerar o quanto a desvalorização da noção de uso implicou que todo um manancial de *técnicas de si* da magia permanecessem à margem da filosofia ou simplesmente fossem tomadas pelo nome de "filosofia do cuidado de si", embora o seu campo seja outro e poderia dar rumos profundamente diferentes para aquilo que concebemos por filosofia.

Essa observação não é feita com o propósito de defender que determinado exercício espiritual seja oriundo da magia e não da filosofia, pois a disputa entre campos e disciplinas em nada me atrai. Quero, antes, apontar que a magia foi também "esquecida", ao tratarmos da ideia de cuidado de si à luz da filosofia. Em busca de certa investigação pela filosofia enquanto diferenciação ética podemos suplantar a semelhança e o comum no qual habitam o paradigma mágico e é por isso que persigo um tipo de anarqueologia filosófica acerca das relações consigo que também tornem visíveis outras formas de acesso ao "si", apagadas inclusive pela centralização do "cuidado de si".

A magia traz o potencial de tornar visível a espiritualidade que se inscreve entre o corpo e as suas zonas vibratórias e por isso convoca a arte, a música, o teatro como possibilidades de contato com a espiritualidade imanente em nós. É uma analítica que não se esgota nos conceitos, mas se abre para as cores e os entes não necessariamente visíveis e, nesse sentido, a magia articula-se à filosofia como o seu duplo, porque implica certa

relação com a erótica enquanto atividade de possessão, transe e êxtase – forças que arrebatam o ente possibilitando a ele tornar-se o *outro* de si.

Não de modo desavisado, Foucault aponta que a figura "anormal" da possessão advém do universo da feitiçaria. Enquanto a feitiçaria foi o foco de resistência aos instrumentos vinculados aos tribunais da Inquisição, a possessão assumiu o lugar de efeito e ponto de inversão do confessionário e da direção de consciência (FOUCAULT, 2001[25]). A magia é um tipo de espiritualidade que se inscreve nos corpos - visíveis e sutis - e, com isso, há um manancial de técnicas de si que permanecem marginalizadas justamente por terem a sua raiz na magia, como é o caso da vidência e de suas ramificações nos saberes divinatórios, ou ainda os saberes da loucura que se estreitavam com tradições enteogênicas em suas práticas do êxtase com as plantas sagradas.

Assumo, com Agamben (2017b), o ofício de tornar visível o vínculo entre o *uso* e o *cuidado* de si - magia e a filosofia enquanto formas de se relacionar com a espiritualidade, que convocam certa diferenciação ética. O desafio do estudo da magia, pelo olhar acadêmico, instaura-se porque o seu verbo originário *chresthai* parece não ter significado próprio, mas é um verbo modal e assume sentidos diferentes de acordo com o contexto e a intenção que se tem ao o empregar. A pluralidade de seus sentidos deve-se às inesgotáveis formas com que ocorrem as relações entre o si e o mundo. Podemos, por exemplo, encontrar até 23 significados diferentes desse termo na semântica grega: desde "consultar um oráculo" (*chresthai theoi* – usar o deus), passando por "falar" (*chresthai logoi* – usar a linguagem), "participar da vida política" (*chresthai te polei* – usar a cidade),

[25] Foucault (2001) dedica-se largamente à questão entre feitiçaria e possessão na aula de 26 de fevereiro de 1975 no curso *Os anormais* [1974-1975], ministrado no *Collège de France.*

até "amizade" (*chresthai Platoni* – usar Platão, ser amigo dele) (AGAMBEN, 2017b).

Uma observação importante a ser feita sobre a noção de *uso* é que ela difere do sentido moderno que o restringe à técnica (ser especialista em) e ao utensílio (servir-se de algo a fim de buscar nele a sua utilidade). O uso não pode se confinar a atividades produtivas, que pressupõem uma ação do sujeito como o caminho do não existente para o existente, da potência ao ato. Disso extraímos duas consequências para o mundo da magia: a primeira consequência é que não estamos tratando de um saber especializado, ainda que nele existam muitas técnicas; a segunda consequência, mais próxima da etimologia de *uso,* é que o universo da magia não pode ser analisado nos termos de uma relação que envolve sujeito e objeto como dois entes separados, onde o primeiro comanda o segundo. Aquele que *usa* a magia está sendo usado por ela.

Émile Benveniste (2005) dedicou-se à questão do uso e afirma que a semântica do verbo grego *chrestai* não o vincula entre o "ativo e o passivo", mas é um termo "médio". Os verbos médios não expressam uma operação, mas a depõem – neutralizam e a tornam inoperosa – e, dessa maneira, as expõem (AGAMBEN, 2017b, p. 309). O *uso* indica que um processo tem lugar *no* sujeito do uso, porque algo nele se realiza enquanto ele realiza algo. Ao *usar*, o sujeito não ultrapassa uma ação, mas é ele mesmo o lugar de seu acontecer. Isso permite sugerir que a magia não obedece a uma especialidade técnica, mas está relacionada a uma arte de mudanças que ocorrem na forma do sujeito que a pratica, nunca um especialista.

A transitoriedade que habita *chrestai* permite a Agambem (2017b, p. 47) uma definição do verbo nos seguintes termos: "*expressa a relação que se tem consigo, a afeição que se recebe enquanto se está em relação com*

determinado ente". Vale lembrar que "ente" aqui excede o "humano" e é por isso que um cristal, uma planta, um livro ou uma prece podem ser entes. Não existe um privilégio teórico ao nos adentrarmos no universo do uso mágico, porque a dimensão do tempo e do espaço nele são perspectivos, rotacionados pela órbita de quem se encontra imanente a essa relação. A dimensão afetiva do *uso* que a alma estabelece com o corpo significa a "*afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos*" (AGAMBEN, 2017b, p. 48, grifo do autor) sendo corpo aqui algo muito semelhante a ente.

A magia nos transporta para o plano da espiritualidade imanente. De acordo com Agamben (2017b), essa esfera da ação de si sobre si corresponde à ontologia da imanência enquanto constituição ética e política da alma, porque o sujeito acontece em seu próprio uso, à medida que dá testemunho da afeição que recebe enquanto está na relação com outro corpo, mesmo que seja o *outro* de seu próprio corpo. No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usuário. Todo uso do mundo é, antes, o uso de si e o uso de si se relaciona ao uso dos elementos do mundo. É por isso que na magia os dispositivos de posse que operam entre o sujeito e o objeto se tornam inoperosos e com isso abrem novas possibilidades relacionadas aos usos de si e do outro.

Seguindo a analítica de Agamben (2017b), a cesura sobre o uso de si ocorre com Aristóteles e toda a tradição escolástica que o seguiu, convertendo o uso público da magia à teologia sacramental e, por consequência, o confinamento da espiritualidade como potência criadora à religião como ato de crença e fé. Essa tradição "entende o uso como sinônimo de *energeia* e procura, portanto, mantê-lo separado da potência ou do hábito" (AGAMBEN, 2017b, p. 82). Ocorre aqui a separação entre

dynamis (potência) e *energeia* (ato, ser-em-obra) e com isso a *energeia* reduz o uso a um movimento ativo que pressupõe a passagem da potência ao ato, a possibilidade do não-ser como puro movimento, ao ser como a condição de existência da ação política. Enquanto o si constitutivo na relação de uso nunca pode ser o sujeito, mas a própria relação em que ele se encontra, o ser do ato se confina à identidade do *ter*, daquilo que se atualizou fora dele. O uso, pelo contrário, "não pertence a algum sujeito e ele se situa além tanto do ser quanto do ter. O uso rompe, assim, a ambígua implicação entre ser e ter que define a ontologia aristotélica" (AGAMBEN, 2017b, p. 85).

O aristotelismo, ao dotar a potência do uso à finalidade do ato promove a *morte* da magia porque seus usos não se confinam à ocorrência causal da potência ao ser-em-obra do ato. Ora, como explicar de um ponto de vista causal que a prece permite a cura de uma enfermidade? Ou que a evocação do canto e da dança possam se associar à chuva para a boa colheita? Ou ainda que as linhas da mão se relacionem diretamente com a trajetória existencial de cada sujeito? Tais exemplos não constituem uma passagem causal da potência ao ato. O uso mágico é uma forma-de-vida atenta às potências como possibilidades de experiências e mudanças, não ao saber como posse. A magia não implica a faculdade do sujeito que é, que tem e que é mediante aquilo que tem.

É por isso que um pensamento filosófico acerca da magia se cria *apesar* e diferentemente da tradição aristotélica e escolástica:

> Contra tal tradição, é necessário pensar o ser-em-uso como diferente do ser-em-ato e, ao mesmo tempo, restituí-lo à dimensão do hábito, mas de um hábito que, enquanto se dá como uso habitual e é, portanto, sempre já em uso, não pressupõe uma potência que deva, a certa altura, passar para o ato, pôr-se em obra (AGAMBEN, 2017b, p. 81).

O hábito é a forma na qual a potência existe enquanto certa estilística que implica a *potência do não*, de não se dobrar a certa maneira de ser e ter, de se constituir diferente daquilo que somos. O hábito implica a potência do *não* na identidade do ser e do ter. "*O uso, assim como o hábito, é uma forma-de-vida e não o saber ou a faculdade de um sujeito*" (AGAMBEN, 2017b, p. 85, grifo do autor).

A contemplação é o paradigma do uso de si (AGAMBEN, 2017b). É importante realçar que a emergência grega da palavra contemplação remonta a *theoria,* movimento em que o espiritual não se contrapunha ao intelectual (CHEVALIER; GHERBRANT, 1995). O paradigma da contemplação se estabelece em uma *zona de não conhecimento* entre aquele que contempla e o ente contemplado, espécie de criação passiva e de passividade criadora que se instaura por formas de experiências inapropriáveis. Contra o prestígio do conhecimento enquanto posse em nossa cultura, o *uso de si* na contemplação não caminha do não-ser para o ser como o produto de uma ação percorrida pelo sujeito, mas é articulado na *zona de não conhecimento* existente entre a potência e o ato, ser e agir, matéria e forma, ser-em-obra e hábito, vigília e sono (AGAMBEN, 2017b, p. 88).

A contemplação é uma espécie de zona intermediária que cruza três elementos considerados inapropriáveis para o uso de si, em que a magia estabelece relação íntima: (a) O corpo, (b) a língua e (c) a paisagem. (a) O corpo enquanto uma zona desconhecida que se constitui entre vida e morte, o normal e o patológico, o sagrado e o profano, o puro e o impuro (RODRIGUES, 2006, p. 118). Há gestos que dissolvem o *eu-consciência* desse corpo, mostrando aquilo do qual não se pode apropriar pela vontade, como seus tiques, atos involuntários, acidentes, disfunções, umidades. O momento em que sinto uma incontrolável vontade de urinar "põe a nu a

verdade do próprio corpo: esse é um campo de tensões polares cujos extremos acabam definidos por um 'ser entregue a' e por um 'não poder assumir'" (AGAMBEN, 2017a, p. 109). A tensão polar do corpo revela-se no seguinte paradoxo: o meu corpo me é dado como a coisa mais própria só à medida que ele se revela absolutamente inapropriável a minha vontade.

As síndromes também conferem ao corpo certo caráter de estranheza que o torna inapropriável. Agamben (2017a, p. 109, grifo do autor) exemplifica os distúrbios da gestualidade e da palavra na chamada *Síndrome de Tourrette*:

> *Os tiques, as expressões compulsivas (em geral de caráter obsceno), a impossibilidade de concluir um movimento, os tremeliques da musculatura* (chorea) *e toda a ampla sintomatologia que define essa síndrome delimitam um âmbito da relação com o corpo próprio que escapa de qualquer possibilidade para que os pacientes distinguem com clareza entre o voluntário e o involuntário, o próprio e o estranho, o consciente e o inconsciente.*

O inapropriável do corpo alia-se à magia porque nele há *mana*, potências que escapam a sua vontade psicológica. José Carlos Rodrigues (2006) analisa a relação entre o corpo e *mana* em um texto primoroso, intitulado *O nojo do corpo ou a magia sem magos*, onde afirma que o corpo simboliza aquilo que a sociedade não quer ser à medida que ele se entremeia entre forças controladas e forças que ignoram o controle social e também o ameaçam. "A emoção do nojo é semelhante à emoção da magia: não se explica por considerações psicológicas apenas" (RODRIGUES, 2006, p. 143), mas transcende ao próprio psiquismo e ao puro ato de conhecimento. "O nojo dos produtos do corpo e o poder mágico a eles atribuídos expressam, antes de qualquer coisa e na base de

tudo, uma transgressão ou um perigo sobre os limites entre a natureza e cultura" (RODRIGUES, 2006, p. 143).

A magia torna potente esse perigo. Enquanto identificamos a cultura com sinônimo de beleza, analogamente, "os gestos transgressores são os gestos 'feios', os palavrões são os 'nomes feios' e um homem ou uma mulher são em geral julgados bonitos na medida em que suas formas se afastam da animalidade" (RODRIGUES, 2006, p. 144). Ao contrário, o *gesto mágico* desloca a sua atenção justamente para essa animalidade, para esses elementos nojentos, como o sangue menstrual que sai do corpo e costuma ser considerado vil, inútil, algo que não presta. Aquilo que é visto como nojento aos olhos de uma visão religiosa se torna o "sagrado" da magia e, nesse sentido, a magia viria a cruzar regiões desconhecidas e subalternas de saberes, do mesmo modo que o corpo se inscreveria nesse cruzamento: formas inapropriáveis, acidentais, nojentas.

O paradigma da contemplação encontra uma analogia entre o uso do corpo e (b) o uso da língua nos gestos daqueles que falam como o seu elemento inapropriável. Quando brota, a voz extrai força do comportamento gestual (DETIENNE, 2013). Por um lado, a língua é aquilo que vem do exterior ao sujeito, que ele adquire por meio de transmissão e de um aprendizado muitas vezes penoso para o uso comum com outros homens. Por outro lado, a língua encontra a sua singularidade pelos processos desviantes que existem nos gestos desconhecidos como *lapsus,* balbucios, improvisos, esquecimentos e nas afasias inerentes a cada um de nós. Embora a língua seja apropriável para o uso comum entre os indivíduos, cada um faz dela objeto de sua singularidade mediante a sua estranheza, o que a torna inapropriável. No uso da língua cada um torna estranho e singular aquilo que deve ser pontualmente partilhado entre os sujeitos da fala.

O estilo e a maneira como utilizamos a língua registram uma exigência inversa de expropriação e não pertencimento a ela. Tomo como exemplo o *gesto do poeta*, que tem por tarefa apropriar-se da língua para dela se expropriar. O ato poético apresenta-se, assim, como o gesto bipolar de tornar estranho aquilo que deve ser pontualmente apropriado. Agamben (2017a, p. 111) pontua a diferença entre *estilo* e *maneira* na língua: "O estilo é uma apropriação desapropriante (uma negligência sublime, um esquecer-se no próprio), enquanto a maneira é uma desapropriação apropriante (um pressentir-se ou um recordar-se no impróprio)".

A língua, nos termos do uso, indica o campo de tensão entre as polaridades de estilo e maneira não apenas da obra enquanto objeto da criação poética, mas implica a abertura para o poeta se constituir diferente daquilo que era em seu ato de criação. Por um lado, apropriação e hábito de certa tradição; por outro, perda e expropriação não apenas da língua, mas de si mesmo. Usar a língua significa habitar entre a pátria e o exílio. Habitar "*significará estar em relação de uso intensa com algo a ponto de poder perder-se e esquecer-se nela, a ponto de constituí-la como inapropriável*" (AGAMBEN, 2017a, p. 111, grifo do autor).

A poesia encontra uma ressonância profunda à magia com o seu ato de criação pela língua. Nesses termos, poeta e mago não são quem possuem a potência do uso da língua e por isso decidem colocá-la em ato, mas sim aqueles que estão à mercê da impotência (*adynamia*) da escrita e do ato mágico, que são duas formas-de-vida habituais e inapropriáveis. No uso, potência não é um estágio anterior ao ato, mas apenas o contato com ele. Ter potência na escrita e na magia é tomar contato com a própria impotência que as volteia, que é a potência de não em sua não-relação com o ato (AGAMBEN, 2017a, p. 308).

Por fim, (c) a paisagem é o terceiro exemplo do inapropriável no paradigma da contemplação. A paisagem, para Agamben (2017a), é a forma eminente do uso à medida que reúne o mundo com todos os elementos que o compõem. Ela escapa a uma definição conceitual porque na paisagem o dispositivo da compreensão é desativado, ou seja, aquele que contempla a paisagem não a visa explicar, mas apenas medita naquilo que está dentro e fora dele ao mesmo tempo. A paisagem nunca será objeto de posse do homem porque já é uso de si e uso do mundo concomitantemente. Isso permite que o uso de si na paisagem se constitua em uso comum do mundo porque ele nunca pode se converter em uma propriedade e por isso o ser em estado de paisagem é tornado inoperoso, "não é animal nem humano, quem contempla a paisagem é apenas paisagem" (AGAMBEN, 2017a, p. 115). Decorrente disso, a contemplação torna-se uma relação epistemologicamente neutra à medida que ela não anseia pela vontade de saber.

Esse inapropriável que habita a contemplação enquanto paradigma do uso de si permeia também certa *zona de não conhecimento* que se encontra no cuidado de si. Certa *zona de não conhecimento* atravessa tanto a magia, como a filosofia. Pensar *uso* e *cuidado de si* irmanados implica incorrer em um tipo de espiritualidade que modifica radicalmente a maneira como concebemos a dimensão epistemológica pela qual se ancorou a tradição acadêmica filosófica porque, como torna visível Alexandre Simão de Freitas (2014, p. 126), "permite articular uma crítica radical ao privilégio epistemológico dado às relações entre sujeito e verdade, configurando-se como uma questão carregada de consequências também para a reflexão pedagógica".

A noção de espiritualidade percorrida entre os campos do uso mágico e do cuidado filosófico é transversal ao saber como algo positivo

para a construção do sujeito. Essa forma de subjetivação aposta no sujeito que aprende quando se relaciona em face dos elementos misteriosos, desconhecidos e imprevisíveis da vida, o que o motiva a se criar como potência artística. O que conduziria a alma e o corpo para seus aprendizados não seriam os saberes e as teorias que acumulam, mas sim os gestos de atenção em face de si, das relações e do mundo habitado. Seguindo esse pensamento, parece existir certa dimensão *esotérica* e *exotérica* que cruzam uso e cuidado de si, aproximando-as enquanto estilos singulares de habitar o mundo, experiências de respiro em face da morte.

Entre o esoterismo e exoterismo

Foucault vai ao esoterismo movido pela experiência de pensamento em face da morte. Mais particularmente, ele nutre um interesse especial pela obra e morte de Raymond Roussel, escritor surrealista que teria encontrado um estilo de escrita que circulava entre o duplo oculto do visível e o duplo visível do oculto (FOUCAULT, 2009). Pouco antes de seu suicídio, Roussel revela que as suas narrativas guardavam uma relação direta com certo encantamento, que era seu próprio modo de vida, cultivado entre a loucura e o esoterismo. Isso leva Foucault a escrever que

> A morte pertence à cerimônia do segredo, que ela era um limiar preparado para ele, sua solene conclusão (...). A morte revelaria que há um segredo, mostrando não o que ele esconde, mas o que o torna opaco e impenetrável; e que ela guardaria o segredo revelando que ele é secreto, dando-lhe epíteto, mantendo-o substantivo (FOUCAULT, 2009, p. 5).

No olhar de Foucault, é justamente essa proximidade com a morte que permite ao espírito se conectar ao "vestígio que essa existência pode deixar e deixará na lembrança dos outros depois de sua morte, essa maneira

de ser, esse aspecto, esse vestígio formam um objeto de preocupação estética" (FOUCAULT, 2011b, p. 141).

Essa arte de viver mostra-nos que existe uma relação direta entre esoterismo e cuidado de si. Para Agambem (2015), o esoterismo não pode ser reduzido ao misticismo se compreendemos por místico aquele que se abandona a uma força que o afeta até aniquilar a sua vontade; não é da ordem de uma transcendência como negação dessa vida que falo aqui. Pelo contrário, o esoterismo do cuidado de si reconhece o pano de fundo em deslocamento da vida e faz disso a sua vontade para servir-se dela "como elemento privilegiado de um ritual iniciático de criação poética" (AGAMBEN, 2015, p. 104).

A ritualização nessa forma esotérica de uso e cuidado se assemelharia a uma espécie de "teatro espiritual" para o estabelecimento do contato com o deus imanente que habita a cada ente. Dessa maneira, o esoterismo no uso e cuidado de si está longe de ser um conjunto de crenças, mas seria o reconhecimento de modalidades de não conhecimento que permeiam a condição ontológica do homem e a ele propõe sua própria existência como potência criadora em face daquilo que não conhece sobre si, sobre o outro e sobre o mundo.

Ao reconhecer a vida desde a sua tensão esotérica, tomamos contato com o núcleo de não conhecimento que a permeia, o que permite a cada ente a elaboração de uma estratégia existencial singular:

> O modo como o sujeito do conhecimento e o sujeito falante se mantém em relação com a sua zona de não conhecimento e a estratégia através da qual vive e elabora o seu segredo – cuida de si, no sentido de Foucault – determinam a condição de sobriedade de seu conhecimento (AGAMBEN, 2015, p. 105).

É possível pensar com Agamben, a partir dessa passagem, que o cuidado se realiza quando o homem se defronta com os limites de sua inteligibilidade. Os mistérios são imanentes ao ente e à vida enquanto potência criadora.

Os mistérios são necessários para que o sujeito interiorize em si certa resistência, que é "a batalha dentro de si mesmo contra suas próprias falhas" (BUTLER, 2015, p. 161). Os mistérios do indivíduo singular, suas zonas de estranhezas e acidentes, são mitos e ritos exatamente como eram os dos povos antigos (HÖLDERLIN *apud* JESI *apud* AGAMBEN, 2015, p. 101), porque há uma dimensão singular e comum que atravessa a zona de não conhecimento no uso e no cuidado de si. Dito em outros termos, cuidamos de nós porque intuímos que certa impermanência e catástrofe nos atravessam enquanto sujeito-alma e enquanto povo. Vida e morte se entrelaçam e o cuidado habita essa penumbra formada entre o conhecimento e o não conhecimento, a consciência e o inconsciente, dia e noite, vida e morte da alma.

Foucault leva a sério os mistérios da alma de cada sujeito porque ele se posiciona veementemente "contra formas de ética que entregam o sujeito a uma preocupação infinita e autorrecriminadora da psique considerada interna e única" (BUTLER, 2015, p. 142), como é o caso da confissão cristã ou da psicanálise. É no sentido de preservar certos "mistérios" da psique considerada interna e única que ele desaloja o sujeito como fundamento da ética para reformulá-lo como problema *para* a ética, ou seja, de como as condutas e formas de governamentalidade guiaram racionalmente o ente humano, reduzindo-o à condição de sujeito do saber.

Quem nos provoca a pensar acerca dos limites intelectuais em nosso acesso à verdade é Judith Butler porque percebe que a ética do cuidado de si estabelece um *fora* da dimensão teórica, à medida que só

ocorre quando o sujeito reconhece os limites do conhecimento de si (BUTLER, 2015, p. 32). Nas próprias palavras da autora, "com a ajuda da autocrítica de Michel Foucault, talvez seja possível mostrar que a questão da ética surge precisamente nos limites de nossos esquemas de inteligibilidade" (BUTLER, 2015, p. 34). Em suma, esse enunciado vem reconhecer que na vida os momentos em que mais nos arriscamos são justamente aqueles em que menos certezas trazemos, "quando aquilo que nos forma diverge do que está diante de nós, quando nossa disposição para nos desfazer em relação aos outros constitui nossa chance de nos tornarmos humanos" (BUTLER, 2015, p. 171).

Com esse pensamento é possível estabelecer ao menos duas disposições que interessam a esta pesquisa. A primeira delas é que qualquer "esquema de inteligibilidade" cobra *um preço* para que o sujeito se constitua em determinado regime discursivo, isto é, "as formas de racionalidade pelas quais nos tornamos inteligíveis, pelos quais nos conhecemos e nos oferecemos aos outros, estabelecem-se historicamente a um preço" (BUTLER, 2015, p. 155), que é a própria suspensão de uma relação crítica com o regime de verdade em que se vive. Qualquer relação estabelecida com um regime de verdade será ao mesmo tempo uma relação estabelecida consigo mesmo, pois são tais regimes que ditam quais serão as subjetivações reconhecíveis e não reconhecíveis (BUTLER, 2015, p. 35). Por exemplo, *que preço* cada um de nós tem pago para viver dentro desse regime político que foi nomeado democrático, ou ainda nas relações com os outros constituídas dentro de um regime nomeado cidade, ou ainda sob a estrutura de saber pela qual se confinou a universidade, etc?

Segundo e principalmente, o conjunto de conhecimentos intelectuais pouco nos auxilia na prática do uso e do cuidado de si, porque não existe teoria geral do ser humano que possa se adequar às formas de

experiências existentes daquilo que implica se ocupar e se usar. Não à toa uso e cuidado foram banidos da história da racionalidade justamente porque não parecem se constituir dentro de um regime de verdade que tome por centro o humano, a razão e a consciência. Com isso não afirmo que devemos desprezar as técnicas que constituem a nossa formação, ou ainda que o cuidado e o uso pertencem ao mero irracionalismo ou não possam ser tratados desde uma perspectiva teórica (BUTLER, 2015, p. 151), mas sim que eles se inscrevem no campo da própria vida e a complexidade de uma forma de vida não permite se enquadrar no âmbito do pronunciável pelo discurso científico e pela própria linguagem.

No paradigma do uso e do cuidado, o conhecimento em sua forma de articulação racional e consciente não seria a categoria transcendental pela qual confere a humanidade ao humano, mas seria o seu problema mesmo. A humanidade do homem não consistiria em ser racional, mas ao tomar contato justamente com aquilo que não podemos acessar por nossa ordem intelectiva e esclarecida. A filosofia enquanto modo de vida que convoca para o uso mágico de si emerge justamente quando estamos despertos para perceber a nossa finitude e condição acidental. Nessa impermanência sentimos como nossa compreensão humana de consciência e de liberdade é restrita, assim como o é a de manifestações de vida de entes que nos circundam e com isso tomamos nota de que as zonas de não conhecimento que nos habitam são *comuns* também a outras formas de vida. O *outro* de mim e o *outro* que está fora de mim encontram os seus aprendizados nos acontecimentos semelhantes e desconhecidos que me e nos são próprios. Nesses termos, a espiritualidade parece ser também esse ponto de encontro entre a experiência *interior* e *exterior* que em nós faz morada.

Com isso quero dizer que os processos de subjetivação só ocorrem dentro de um horizonte histórico, socialmente definido e na relação com os outros. Se, por um lado, não sou obrigado a adotar determinadas formas estabelecidas enquanto me formo sujeito ou a seguir convenções estabelecidas na relação comigo mesmo, por outro, encontrar-me-ei circunscrito a, ao menos, um tipo de sociabilidade em qualquer uma dessas relações possíveis. A implicação disso é que só podemos pensar a relação consigo mesmo dentro de uma esfera social e pública, porque é quando me desfaço pelo outro que eu ganho a oportunidade de me movimentar e interpelar a mim mesmo em outro lugar e assim abandono o meu "eu" autossuficiente como um tipo de posse.

A zona intermediária entre o *si* e o *outro* - entre aquilo que posso chamar "eu" e a alteridade que me constitui - tece a passagem esotérica do uso e do cuidado de si para a sua dimensão *exotérica.* Enquanto o *esotérico* ecoa a verdade que trazemos em nosso íntimo e constitui a singularidade de nossa subjetividade, o *exotérico* implica ao próprio *si* assumir uma forma pública de aparição, o que convoca *a coragem da verdade* para se enunciar defronte aos regimes *de verdades* que o constituem.

No *exoterismo*, uso e cuidado voltam a se encontrar. Foucault recoloca ambos quando vem falar do desprendimento de si nas práticas sadomasoquistas. O sadomasoquista configura uma estrutura de subjetivação que permite ao sujeito se desprender de seu "eu constitutivo", porque sente prazer enquanto é usado e pode se tornar outra coisa diferente de sua identidade, mesmo que momentaneamente. O ativo sente atração por sua condição de passividade e vice-versa. Nas práticas sadomasoquistas o cuidado de si "dá lugar a um desapossamento e a um abandono de si, fazendo que ele volte a confundir-se com o uso" (AGAMBEN, 2017a, p. 55) como duas zonas que articulam o desprendimento de si.

A dimensão *exotérica* do cuidado de si consiste em certa forma de desapossamento do ente para se tornar diferente daquilo que era e esse processo acompanhará todo o seu curso vital. Não se trata de uma mera performance, inscrita sob a maneira como me apresento aos outros, pois não falamos aqui de uma adequação do sujeito a determinada verdade que lhe é externa, ainda que certa performance possa ocorrer mediante o processo da subjetivação. O exoterismo convoca-nos ao movimento *vis-a-vis* entre o eu e o outro, o outro e o eu: ao inquirir objetivamente sobre como devo tratar o outro, estou subjetivamente me colocando a questão sobre como eu mesmo estou me tratando.

É por isso que, na visão de Butler, o desapossamento do sujeito só pode ocorrer enquanto um movimento *ex-tático* que convoca o si-mesmo para se relacionar com o outro, externo e inseparável de mim:

> Só me torno esse si-mesmo por meio de um movimento ex-tático, que me retira de mim mesma e me coloca uma esfera em que sou desapossada de mim mesma e constituída como sujeito ao mesmo tempo (BUTLER, 2015, p. 147-148).

Não há quaisquer garantias ou retornos no desapossamento de si. O sujeito que desapareceu, que se destruiu como corpo e existência real para dar lugar a *um* outro de si-mesmo só o fez porque reconheceu que os seus encontros com os outros tornaram a impermanência dentro de si impossível.

A dimensão exotérica do cuidado de si é *extática*, pois sabe que não há transformação possível do sujeito se não incorrer por zonas *fora de si mesmo*, quer seja por estados alterados de consciência, quer seja pelos próprios afetos, ambas formas de relações que convocam o encontro do outro consigo – o outro de si com o outro fora de si. Da mesma maneira

que a exterioridade habita todo um espaço de normatizações, ela também abre frestas para que meu *si* possa se interpelar com e pelo *si* e o outro do outro. Não podemos existir sem interpelar o outro e sermos interpelados por ele, "sem o 'tu', minha própria narrativa torna-se impossível" (BUTLER, 2015, p. 46).

As dimensões *esotérica* e *exotérica* dos usos e cuidados de si trazem um tipo de reflexão em torno da alma que tem sido motivo de silêncio por parte dos comentadores. Tal invisibilidade existe porque a problemática acerca da alma gira em torno de uma figura enigmática, fugidia e perturbadora para todos nós: o *daimon*, que Foucault torna visível em Sócrates. O *daimon* entremeia uma relação consigo mesmo que cruza a dimensão ética com práticas do cuidado de si em suas implicações políticas com a parresia porque convoca o mistério extático da alma para experimentar o outro de si mesmo. Nesse sentido, o *daimon* nos conduz para um tipo de espiritualidade que não luta contra os estados excepcionais e inspirados do ânimo, mantendo-os banidos dos registros da meditação filosófica, mas que se constitui justamente nos múltiplos extravios da razão e por isso coloca em jogo uma reviravolta e uma emergência na reflexão proto-antropológica ocidental (FREITAS, 2014, p. 133).

2.3 Sócrates, mestre *infame* do cuidado de si

Foucault procurou mostrar-nos na primeira aula de *A hermenêutica do sujeito* que Sócrates é uma espécie de mestre originário do cuidado de si. Percorrendo a *Apologia*, ele identifica que "Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidado consigo e a não descurarem de si" (FOUCAULT, 2010b,

p. 6) durante toda a vida. Teço, nessa seção, um movimento relacionado e ao mesmo tempo diferente do que pôde nos conferir o pensador francês.

Se Foucault fez todo o esforço para nos mostrar a face *parresiasta* de Sócrates, utilizo-me das brechas deixadas por seus últimos cursos a fim de promover um *giro* em face de seu próprio pensamento. Tal movimento não implica necessariamente criticar ou tomar distanciamento do pensamento foucaultiano, como poderia supor o procedimento dialético, mas sim perspectivar o que teria permanecido às sombras da própria parresia e do cuidado de si pensando *com* e *para além* de Foucault.

Embora não me descole de Sócrates enquanto mestre do cuidado, evocarei nele certa gestualidade *infame* em face do racionalismo filosófico. A *infâmia* pode ser tomada como o oposto da *fama*, uma vida anônima e nada exemplar que só se manifesta quando se bate contra o poder. Em particular, confiro visibilidade neste livro a certa face demoníaca e visionária do filósofo, que aproxima a crítica filosófica ao exercício do cuidado de si evocado pelos sonhos e pela experiência *daimoníaca*. "Sócrates havia levado a intuição irracional bastante a sério, fosse ela expressa em sonhos, pela voz interna de um *daemonium*, ou pela Ptia" (DODDS, 2002, p. 218).

O gesto infame originário de nosso personagem é justamente o declínio à representação da mestria, o que implica em também mostrar os limites da linguagem filosófica. Ironia ou não, Sócrates gosta de ser tomado por um andarilho e homem de rua que recusa terminantemente a ser considerado um pedagogo que tem um sistema de ensino a transmitir e por isso o uso de seu discurso incorre por outras vias, como lembra Alcebíades no *Banquete*:

> A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareciam eles inteiramente ridículos a primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de um apelo de sátiro insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiro, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos (PLATÃO, 1972, p. 58-221e).

Ao contrário dos grandes oradores e sofistas gregos, ocupados na produção de belos discursos para impressionar a assembleia e ganhar a adesão da maioria, Sócrates vem mostrar que nunca compreenderemos o que é a justiça ou o amor se não nos dispusermos a viver de maneira justa ou amorosa.

Sócrates é um *paradigma*[26] para a filosofia ocidental, porque de sua vida emana algo de ambíguo e paradoxal frente aos caminhos filosóficos pelos quais estamos habituados a trilhar contemporaneamente. "Sócrates não tem um sistema para ensinar. Sua filosofia é inteiramente exercício espiritual, novo modo de vida, reflexão ativa, consciência viva" (HADOT, 2012, p. 25). A vida de Sócrates vem nos mostrar que a filosofia é um tipo

[26] Sócrates mobilizado como *paradigma* cumpre uma dupla função. Primeiro, ele é um personagem *limiar*, de passagem, entre dois regimes de verdade distintos, o arcaico e o ilustrado, operando simultaneamente em uma cronologia próxima na Grécia antiga, algo que enfocarei melhor posteriormente. Segundo, é mobilizado também como *exemplo* e *forma de vida*. Nesse sentido, aproximo-me do uso que Platão parece fazer de Sócrates: é simultaneamente imagem e modelo. Ele toma Sócrates como imagem e modelo ético e político de criação pelo exemplo. Da mesma maneira que Sócrates se fez belo porque praticou a sua vida à luz da justiça e da verdade, deixa a semente para que nós também busquemos criar a nossa vida à imagem da justiça que plantou. É o modelo o qual a nossa imagem espelha. O exemplo de Sócrates conduz-nos a pensar a diferença entre *modelo* e *regra.* Muito embora a singularidade da vida de Sócrates possa nos servir de exemplo, não podemos fazer dela uma *regra* válida igual e perfeitamente para a nossa própria vida. Um paradigma como imagem e modelo não reflete o espelho de Narciso, tampouco pode ser a mera imitação sobre a vida do outro. Pelo contrário, cabe a cada um de nós, dentro da singularidade de nossas existências, exercitarmo-nos como exemplo ético e político particular, criados desde a nossa prática de vida. Como tal, o paradigma produz repetição desde a sua imagem e modelo, isto é, o gesto da singularidade reverbera como repetição para que outros o sigam.

de relação com a verdade sob a forma de exame de si que exige coragem para ser exercitada desde o início da vida até depois da morte.

Aprendemos com Sócrates que o cuidado consigo não se situa na aparência ou no ornamento, mas sim na postura de vida que encontra a sabedoria pela simplicidade exercitada em face daquilo que verdadeira e livremente se é. Nesses termos, cada *psique* traz uma missão a cumprir e a crítica filosófica ancora-se pela via do cuidado consigo, com os outros e com a comunidade. "Essa função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: 'Ocupa-te de ti mesmo', ou seja: 'constitua-te livremente, pelo domínio [e pelo cuidado] de ti mesmo'" (FOUCAULT, 2006a [1984], p. 287). A questão é que o cuidado pensado dessa maneira encontra o seu ponto de subjetivação no *uso* mágico, uma vez que o modo de vida filosófico socrático se articula a outras formas de se relacionar com o real. "Sócrates compõe elementos que são da ordem da profecia, da sabedoria, do ensino e da *parresia*. Sócrates é o parresiasta" (FOUCAULT, 2011a, p. 26) por excelência.

A especificidade de minha leitura é mobilizar Sócrates como o *gesto* da penumbra entre filosofia e magia quando ambos os paradigmas fundiam-se na Grécia Antiga: por um lado, o aspecto "luminoso" do pensador grego, figura originária do humanismo e da ilustração filosófica na cidade emergente; por outro, o seu aspecto "sombrio", oniromante resistente do mundo arcaico que se cruza contra o poder à medida que é acusado duplamente pela democracia grega de "corromper os jovens e a não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas" (PLATÃO, 2019, p. 78). Foi a influência sobre os jovens atenienses, atrelada a sua crença a essas 'coisas numinosas' que o levou a morte.

A 'corrupção da juventude' encontra-se intimamente atrelada a sua missão do cuidado de si: "como ensinar a virtude e como dar aos jovens as qualidades e os conhecimentos necessários, seja para viver, seja também para governar direito a cidade?" (FOUCAULT, 2011a, p. 27). Um elemento central a destacar nessa missão do cuidado é que ela fora designada a Sócrates pelo *deus*, diversas vezes evocado na *Apologia*: "tendo corrido o risco de morrer, agora, ao contrário, com o *deus* a me posicionar, conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros" (PLATÃO, 2019, p. 87-*28e*). Temos assim a filosofia como a missão do cuidado de si incumbida pelo *deus*.

Caso fosse privado da missão divina, Sócrates preferiria a morte, como ele mesmo argumenta hipoteticamente para seus acusadores na *Apologia*:

> Se vocês, diante disso, me dissessem: 'Sócrates, agora não obedecemos Anito [autor da acusação] e o liberamos, mas com esta condição, de você não filosofar mais nem passar seu tempo se dedicando a essa investigação. Se você for pego a fazer ainda isso, morrerá'; se vocês portanto me liberassem, como eu disse, nessas condições, eu lhes diria: 'Varões atenienses, eu os saúdo e amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – 'melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha de militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser a melhor possível) *não* militar nem se preocupar? (PLATÃO, 2019, p. 89, *29d* e *e*, grifo nosso).

Sócrates é enfático ao mencionar que obedecerá antes ao deus que o incumbiu de sua missão filosófica do cuidado do que aos varões atenienses.

Vale lembrar que ele recebeu essa incumbência da profecia inspirada pelo oráculo de Delfos,

> Lembrem-se: de quem ele recebeu sua função de parresiasta, sua missão de ir interpelar as pessoas, puxá-las pela manga e dizer 'cuide um pouco de si mesmo'? Do deus de Delfos e da instância profética que deu esse veredicto. Quando foram lhe perguntar qual era o mais sábio dos homens da Grécia, ele respondeu: é Sócrates. E foi para honrar essa profecia, para honrar também o deus de Delfos formulando o princípio 'conhece-te a ti mesmo', que Sócrates iniciou sua missão. Sua função de parresiasta não é portanto estranha a certa relação com essa função profética, de que ele no entanto se distingue (FOUCAULT, 2011a, p. 26).

O movimento *parresiasta* em face da *profecia* flerta com uma verdade paradoxal: Sócrates honra a profecia inspirada por Delfos à medida que não espera passivamente que ela se cumpra, tampouco procura decifrar e adivinhar o que o deus disse (FOUCAULT, 2011a, p. 71), mas sim a investiga colocando em xeque sua própria vida: De que maneira sou eu o homem mais sábio de Atenas, como mencionou o oráculo? Nesse sentido, trata-se também de empreender uma *plané* (busca) que visa a examinar a própria verdade oracular, para saber se a profecia pode efetivamente se tornar indiscutível (FOUCAULT, 2011a, p. 72).

O critério utilizado por Sócrates para pôr à prova a profecia em sua missão de cuidado é certamente estranho para nossas estruturas contemporâneas de pensamento: trata-se da meditação sobre certos *sinais* enviados pelo deus: "o *deus* tem determinado fazer, a partir das

adivinhações e dos sonhos – e por todos os meios com os quais qualquer outra providência divina alguma vez também determinou a um homem fazer o que quer que seja" (PLATÃO, 2019, p. 95-*33c*). Tal gesto de observação sobre as adivinhações e os sonhos como sinais enviados pelo deus vincula Sócrates a sua crença sobre "coisas numinosas", segunda parte da acusação de Anito.

O nume (*daimon*) é uma voz que sabia mais do que ele. Realizarei a anarqueologia do *daimon* posteriormente nesse livro, mas a observação principal a ser feita agora é que a sua proveniência ocidental advém da poesia arcaica com Homero e pode ser anotado pelo sinônimo de deus. Após o mundo arcaico, o termo passou a designar divindades menores - "filhos bastardos dos deuses, nascidos de ninfas ou de outras mães quaisquer [como eros]" (PLATÃO, 2019, p. 85-*27d*, grifo nosso) - poderes mágicos e sobrenaturais pouco especificados (DODDS, 2002).

As "coisas numinosas" nas quais Sócrates é acusado de crer nos remetem para a própria experiência *daimoníaca*.

> Isso nos leva à discussão de um problema posterior, a saber, o que era aquele *daimonion* misterioso de Sócrates? Em primeiro lugar, sabemos por intermédio de Xenofonte que era um *semainein*, uma 'indicação'; outros – Platão inclusive – descreveram-no como uma *phoné* (voz); ele também foi chamado de um sinal divino (*semeion*), e ocasionalmente de um som (*echo*). Plutarco cita a teoria de um certo Terpsion, segundo a qual era um 'espirro', da própria pessoa ou de outra, a partir do qual Sócrates era evidentemente capaz de ler um sinal mântico (FRANZ, 2011, p. 76).

Sócrates era capaz de ler o sinal mântico do seu *daimon* apenas por um espirro, isso porque o *daimon* faz do corpo um de seus instrumentos de comunicação (DODDS, 2002, p. 187). Nesse sentido, Sócrates vem a

ser não apenas um filósofo parresiasta ocupado com a educação dos mais jovens, mas também um *pharmakos*, mago infame a ser expulso da cidade. Sócrates sabe bem que o discurso é um *pharmakon*, pois com ele se lançam sortilégios que invadem a alma e podem curar ou amaldiçoar, dependendo da dose[27].

Não de modo fortuito o *daimon* é peça-chave na *Apologia*, pois vem confirmar a Sócrates tanto que a morte em si não era um mal, como que o seu modo de vida não fora um equívoco. Sabemos bem que o *daimon* socrático aparece quando o filósofo grego corre perigo, como ao ocupar a tribuna política, ou até mesmo quando parece estar em desacordo com a sua missão de alma. O *daimon* é essa interdição que ocorre pela negativa, uma voz *dissuasiva* e não discursiva e persuasiva, portanto:

> É que ele ouviu certa voz familiar, divina ou demônica, que, de tempo em tempo, se faz ouvir dentro dele e a ele, voz que nunca lhe prescreve algo positivo, que nunca lhe diz o que deve fazer, [mas] de tempo em tempo se faz ouvir para o impedir de consumar uma coisa que ele estava a ponto de fazer ou que poderia fazer (FOUCAULT, 2011a, p. 66).

Já no momento de sua defesa, a voz divina não opera.

[27] Vale lembrar que no *O banquete* Sócrates recebe duas acusações de ser um feiticeiro que lança sortilégios pelo discurso. Primeiro, Agatão acusa Sócrates de querer enfeitiçá-lo: "Enfeitiçar é o que me queres, ó Sócrates, disse-lhe Agatão, a fim de que eu me alvoroce com a ideia de que o público está em grande expectativa de que eu vá falar bem" (PLATÃO, 1973, p. 32-*194a*). E, mais impiedosamente, Alcebíades acusa Sócrates de um mago que opera o *logos* sem instrumento, causando possessões pela voz, quando compara o seu discurso ao sátiro Mársias, que utilizava a flauta para o encantamento. Diz Alcebíades: "Afirmo eu então que ele é muito semelhante a esses silenos (...). ele se assemelha ao sátiro Mársias (...) e muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca as suas melodias (...) que nos fazem possessos [em estado de possessão] e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas. Tu, porém, dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. (...) Eu pelo menos, senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que eu sofri sob o efeito dos discursos deste homem, e sofro ainda agora" (PLATÃO, 1973, p. 52-*215 c d*, grifo nosso).

> A minha habitual voz divinatória, numinosa, era antes a toda hora sempre muito assídua e se opunha mesmo nas coisas muito pequenas, caso eu estivesse prestes a realizar algo incorreto; mas agora acaba de se passar comigo (conforme vocês mesmos estão vendo) aquilo que qualquer um pensaria – e se crê – ser o mal extremo, e a mim o sinal do deus não se opôs nem quando saí cedo de casa, nem enquanto subia aqui para o tribunal, nem em momento algum do meu discurso, quando ia dizer algo – e, no entanto, em outros discursos, em muitos momentos interrompeu sim minha fala no meio! (PLATÃO, 2019, p. 107-*40 a-b*).

A ausência da voz divinatória e numinosa no ato de sua defesa possibilita confirmar que, em lugar de a morte constituir um mal, parece mesmo constituir um bem. "Tenho uma grande comprovação disso: pois não há como o sinal habitual não ter se oposto a mim; a não ser que eu estivesse prestes a realizar algo bom" (PLATÃO, 2019, p. 107).

Essa ausência permite ainda a Sócrates uma dupla reflexão sobre a morte:

> Morrer é uma dessas coisas: ou é como um nada e o morto não tem nenhuma sensação de nada, ou (conforme se diz por aí) ocorre de ser uma transmigração e uma transferência da alma aqui deste lugar para um outro lugar. Se não há sensação nenhuma, mas é como um sono em que não se vê, dormindo, o sonho nenhum, que espantoso ganho a morte seria (...) Se, portanto, a morte é isso, eu mesmo digo: é um ganho! Pois a totalidade do tempo parece mesmo ser assim – nada mais do que uma única noite.
>
> Se, por outro lado, a morte é como viajar daqui para outro lugar, e o que se diz por aí é verdade – que lá estão todos os mortos-, que bem maior que esse pode haver, varões jurados? Se, chegando ao Hades, livres desses que dizem ser jurados, vamos encontrar os jurados de verdade, os quais também segundo se diz por lá julgam – Minos,

> Radamante e Éaco, mais Triptólemo e outros tantos semideuses que foram justos em suas vidas -, será que pode ser banal a viagem? Para conviver com Orfeu e Museu, com Hesíodo e Homero, quanto qualquer um de vocês não aceitaria pagar? Eu quero é morrer incontáveis vezes se isso for verdade! (PLATÃO, 2019, p. 184-*40c*).

O Hades não deve ser entendido meramente como um lugar, mas também como um estado mental perturbador e interno a cada um de nós (DODDS, 2002, p. 223). A teia argumentativa que tece Sócrates é capciosa, pois a um só golpe a sua reflexão sobre a morte sugere aos varões jurados que agora o acusam injustamente terão um dia de prestar contas aos jurados de verdade, aqueles que foram verdadeiramente justos em suas vidas. Nesse sentido, enfrentar a morte parece mais honroso do que viver uma vida pouco digna de ser vivida.

> Prefiro muito mais morrer depois de ter me defendido desta maneira a ter que viver daquela (...) talvez isso não seja difícil, varões: escapar da morte. Mas da baixeza sim, muito mais difícil! Pois 'mais forte que a morte se move'[28]. E eu, por ser lerdo e mais velho, fui pego agora pela mais lerda, enquanto meus acusadores, por serem hábeis e afiados, pela mais ágil: a vileza! E eu partirei agora condenado – por vocês – à pena de morte, enquanto eles, condenados – pela verdade – à mesquinhez e a injustiça (PLATÃO, 2019, p. 105, *38e – 39b*).

Sócrates vem mostrar que dom-obrigação filosófico do cuidado para consigo é tarefa presente até para depois dessa vida, no *outro mundo*: "levar a vida inspecionando e interrogando os de lá como os daqui – quem dele é sábio, e quem pensa ser, mas não é (...) ao menos os de lá decerto não matam" (PLATÃO, 2019, p. 109, *42b*). Seria grosseiro se analisássemos a presença desse *além* somente em termos de transcendência.

[28] Esse fragmento indica um dito popular da época que sugere a baixeza da alma com maior ímpeto do que a sua morte. A tradução busca recuperar a sonoridade do original.

Viso a mostrar, portanto, que Sócrates não parece tão asceta como a ilustração ocidental e a transcendência platônica nos fez crer.

A farmacologia como a *outra* face da filosofia

O cuidado de si faz emergir a *psicagogia*, integração entre a dimensão *ascética* e *erótica* da espiritualidade. Sócrates é um enigma para o Ocidente, pois se trata de um asceta que visou ao longo de sua existência a prática da vida virtuosa, mas que em nada desprezou a erótica, o encantamento de ser "um homem bom de lábia, hábil em atrair a atenção dos belos jovens" (HADOT, 2012, p. 33) não para os seduzir, mas sim para cultivar a atenção ao processo formativo deles, enquanto se tornavam sujeitos desejantes.

> O éros, portanto, será atenção ao outro, vigilância, devoção, sacrifício, eventualmente sacrifício até a própria morte (o bom soldado é aquele que aceita morrer para que seu jovem amigo se torne, também ele, sujeito virtuoso e bom soldado). O éros será também um *corpus* de obrigação muito precisas, envolvendo toda uma arte de conduzir-se, ou melhor, uma arte complexa de conduzir-se ao conduzir o outro (FOUCAULT, 2016, p. 85).

Sócrates conduziu-se ao cultivar o campo afetivo do outro. Ascese e erótica não se separam quando tornamos íntimas magia e filosofia, pois ambas são práticas de cuidado que podem ser pensadas em comunhão, possibilitando com isso tornar visível a confusão ética originária, sobre como devem viver os humanos, na qual incorreu a tradição filosófica na cronologia ocidental.

Segundo Sloterdijk, essa questão repousa sobre um duplo erro: "primeiro, confundiram o governo das paixões com a expulsão dos

demônios interiores, o segundo confundiu a superação dos maus hábitos como a iluminação por parte dos espíritos superiores" (SLOTERDIJK, 2012, p. 221, tradução nossa). Ao contrário, Sócrates provoca-nos a pensar um tipo de espiritualidade que, em lugar de expulsar esse demônio interior, o convida para seu diálogo interno, bem como entende que certa iluminação da alma se dava pelo cultivo da vida simples, no contato intensificado com a espiritualidade.

A retomada da dimensão mágica do *daimon* possibilitaria escavar uma prática arcaica que permite aproximar o paradoxo da espiritualidade no Ocidente. De um lado, tornar-se sujeito pela busca da verdade de si na prática das virtudes e das asceses e, de outro, a liberação erótica dos afetos como (des)apossamento de si. Nos termos do *uso* da magia, "ser homem e estar *possuído* significa, em princípio, praticamente o mesmo. Quem não tem um *daimon* não tem uma alma que o acompanhe, o complete e o mova, e quem não tem uma alma assim não existe" (SLOTERDIJK, 2012, p. 221).

Nos termos espirituais, o vivo é concomitantemente estar possuído e se desapossar para habitar novos estados de consciência. Viver a espiritualidade é habitar o umbral entre a consciência e a zona de desconhecimento que temos chamado de inconsciente e que atua em nós, seja na penumbra do sono e do sonho, seja nos estados alterados de consciência experimentados por nossas almas através das múltiplas técnicas de si proporcionadas pela filosofia, pela arte como o teatro, a dança ou a música, mas também pelo contato com a vegetação desde a nossa alimentação e, com ela, e pelo uso de substâncias alteradoras de consciência.

Sócrates faz questão de andar descalço, interditando um ou outro pelas praças e bosques e por isso se assemelha aos silenos e sátiros.

> Silenos e Sátiros eram na representação popular demônios híbridos, metade animais, metade humanos, que formavam o cortejo de Dioniso. Imprudentes, bufões, lascivos, eles constituíam o coro dos dramas satíricos, gênero literário do qual o 'Ciclope' de Eurípides permanece um dos raros testemunhos. Os Silenos representavam, então, o ser puramente natural, a negação da cultura e da civilização, a bufonaria grotesca, a licenciosidade dos instintos (HADOT, 2012, p. 9).

Dioniso é um deus da vegetação, que conserva os mistérios sexuais pelo contato com a natureza. Sua caracterização selvagem, orgiástica e andrógena faz dele um deus estrangeiro e não confortável ao panteão grego, uma vez que encarna a figura do *outro* para o próprio Ocidente (KERENYI, 1999). Dioniso une em si os pares de opostos entre o masculino e o feminino, o selvagem e o civilizado, permitindo que essas dualidades se encontrem e com isso escancara sombras profundas em nossa maneira binária de nos relacionar com as profundezas da *psique*. Ao contrário da dualidade, o encontro com Dioniso permite acessar as múltiplas figuras do Outro que existe em nós, tornando-nos contrários àquilo que comumente somos, obrigando-nos a conviver com nossa desconcertante estranheza.

Em sua tarefa gregária, Dioniso nos mostra que o sobrenatural do divino pode ser encontrado na própria natureza e por isso é o único "deus grego dotado de um poder de *maya*, de magia, ele está além de todas as formas, escapa a todas as definições, reveste todos os aspectos sem se deixar encerrar em nenhum" (VERNANT, 2006, p. 77). Como deus da loucura divina, seus ritos e cultos são conduzidos através do transe coletivo. Por ser filho da grande mãe Gaia, Dioniso evoca a abundância da vegetação e com isso promove que seu cortejo seja composto em sua maioria por mulheres,

as ninfas nutridoras, também conhecidas por mênades ou bacantes. "Quando as mênades de seu tíaso se entregam, enlouquecidas, ao frenesi do transe, o deus se apossa delas, instala-se nelas para submetê-las e conduzi-las a seu gosto" (VERNANT, 2006, p. 78). A sua relação direta com as colheitas permite que o liguemos diretamente à abundância das videiras pela qual se faz o vinho, uma vez que é também a embriaguez o símbolo perfeito daquilo que nos arranca da clara autoconsciência, mas o transe sugerido por seu cortejo encontra-se muito para além do álcool.

Nesse sentido, ele vem questionar as ordens sacras para fazer emergir outra dimensão da espiritualidade em nós, que é a essência da magia através do corpo e de suas potências para a festa, o canto, o teatro, a dança e os jogos. A magia de Dioniso elimina a distância que separa os deuses dos homens e estes dos animais. Ele não prega, com isso, a renúncia ao mundo ou sequer pretende proporcionar certa ascese ou acesso à imortalidade da alma, mas exalta aquilo que existe de mais imprevisto, impetuoso e extraordinário nesse mundo e nessa vida mesma.

Em essência, ao tratarmos da catarse iniciática de Dioniso, falamos da potência de tudo o que retira o humano de seu eu consciente e se pode manifestar das mais diversas maneiras. Tal experiência espiritual na vida cotidiana promove nos homens e nos seres em geral os estados de transe que lhes propiciam entrar em contato com o extraordinário na e da existência ordinária. As técnicas de catarse "não podem ser racionais, mas devem ser mágicas (...) elas também podiam envolver uma prática especial de vida (askesis)" (DODDS, 2002, p. 157). A psique relaciona-se intimamente ao desconhecido e por isso mobiliza todo um campo afetivo que se emaranha à linguagem da iniciação dos mistérios, aquela que nos mostra os limites das categorias conscientes pelas quais a linguagem humana, racional e científica opera.

Como sugere Agamben, "o mundo clássico conhecia (...) um lugar – Elêusis – onde os iniciados no mistério assistiam a uma espécie de pantomima teatral, saindo dessa visão (a *epopsia*) transformados e mais felizes" (AGAMBEN, 2018a, p. 140). Os grandes cultos de mistérios chamados de dionisíacos e elêusicos que coexistiram na Grécia do século IV a. C. parecem ter sido o resquício de uma tradição do êxtase que permitia dissolver as fronteiras da consciência e obter acesso a aspectos desconhecidos da psique. "O objetivo do culto ao deus era o *êxtase* – que ainda poderia significar desde 'sair de si' até uma alteração profunda na personalidade, impulso esse que existe em todos nós e que pode se tornar, sob certas condições sociais, um desejo de força irresistível" (DODDS, 2002, p. 83).

A semelhança que Sócrates parece nutrir a esses seres dionisíacos, demônicos, híbridos e marginalizados em nossa contemporaneidade não é de um mero desleixo a sua aparência, mas sim a evocação do ser de força primitiva e arcaica que habita a dimensão mágica e teatral da filosofia. Na esfera do teatro, Sócrates não é um personagem nobre, mas encarna em sua própria vida essa alma diversa e *atópica,* sem palco definido, acontecimento próximo a certa encenação marginal e mambembe que se faz entre as ruas e as praças. Não à toa Nietzsche menciona que seu charme diabólico parece advir de suas múltiplas almas, que ressoam como máscaras no teatro. "Ele tinha uma alma, mas por trás uma outra ainda, e por trás ainda uma outra" (NIETZSCHE *apud* HADOT, 2012, p. 15). A sua alma é paralela a de sileno e "o uso teatral da máscara presumidamente brotou de seu uso mágico. Dioniso se tornou no século VI a. C. o deus do teatro, pois ele havia sido por muito tempo o deus das máscaras" (DODDS, 2002, p. 99).

Sócrates parece conhecer bem os estados dionisíacos. Dodds aponta no *Eutidemo* (PLATÃO, [20--?], p. 51, *277d*)[29] a existência de uma frase fortuita de Platão que "parece, por exemplo, sugerir que Sócrates havia tomado parte em ritos coribânticos" (DODDS, 2002, p. 85). Os rituais coribânticos assemelhavam-se aos dionisíacos, pois ambos operavam uma "catarse [musical] por meio de uma dança 'orgiástica' infecciosa, acompanhada por música do mesmo gênero – melodias à maneira frígia, tocadas com flauta e tambor especial" (DODDS, 2002, p. 84). Também, no *Fedro*, Sócrates deixa-se tomar pelo torpor de seus ditirambos extáticos ao entrar em contato com a vegetação. "O lugar parece realmente divino. De modo que não te admires caso eu seja arrebatado pelas Ninfas muitas vezes na sequência do discurso, pois agora não estou longe de dar voz a ditirambos" (PLATÃO, 2016, p. 88, *238d*).

Por fim e principalmente, uma referência no *Fédon* permite provar que Sócrates fizera parte das iniciações dionisíacas e por isso obtém acesso a certas verdades ocultas para além desse mundo. Vale lembrar que esse fragmento se trata de uma conversa entre Sócrates e seus discípulos quando o filósofo já sabia que a morte lhe era questão de tempo breve. A passagem é extensa, mas deve ser citada integralmente, pois merece a nossa inteira atenção:

> É possível que aqueles mesmos a quem devemos a instituição das iniciações não deixem de ter seu mérito, e que a verdade já de há muito se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa. Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destinação o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado

[29] "Eles estão fazendo exatamente aquilo que fazem os "que tomam parte" na iniciação dos Coribantes quando fazem a entronização, em torno daquele que estão prestes a iniciar. Pois também aí há um coro e brincadeira, se é o caso que já foste iniciado. Agora também, estes dois nada fazem senão conduzir um coro em torno de ti, e é como que dançam, brincando, a fim de iniciar-te depois disso" (PLATÃO, [20--?], p. 51, *277d*).

> e iniciado morará, uma vez lá chegado, com os Deuses. É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos mistérios: 'numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes'. Ora, a meu ver, estes últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação. E quanto a mim, durante toda a vida e pelo menos na medida do possível, nada deixei de fazer para pertencer ao número deles; nisso, pelo contrário, pus sem reservas todos os meus esforços. Entretanto, se tudo o que fiz estava certo, se meus esforços obtiveram algum êxito, é coisa que espero saber com certeza dentro em pouco, no além, se Deus quiser: tal é, pelo menos, minha opinião (PLATÃO, 1972, p. 77, *69 c* e *d*).

Embora a participação em tais ritos propicie aos iniciados o maior contato com o sagrado do que os profanos possam acessar, em nada as iniciações podem garantir que existirá um trabalho filosófico de si sobre si, afinal, o próprio Sócrates afirma que 'numerosos são os portadores de tirso, mas pouco os Bacantes', tornando evidente que os portadores de tirso constituem um grau inferior ao grau de consagração atingido pelos Bacantes nas cerimônias dionisíacas. Para se tornar Bacante será necessário, além das purificações nas iniciações, o trabalho de si sobre si que a ocupação com a filosofia proporciona.

Nesses termos, uma iniciação não deve ser entendida pelo registro do *status* do indivíduo que define, de antemão e por nascimento, a diferença que o oporá à massa e aos outros, mas sim pela relação estabelecida consigo. A diferenciação ética ocorrida desde a iniciação deve ser lançada a todos, pois só raros ouvirão a voz da alma. Ao menos, foi isso que Sócrates procurou fazer ao longo de sua vida e, como sabe que o momento da morte chegara, alegra-se porque descobrirá se seus esforços valeram a pena.

O que interessa demarcar para nosso tempo presente é que a filosofia no mundo arcaico se intimizava ao acesso a outras verdades que parecem eclipsadas em nossa tradição acadêmica atual. O fragmento do *Fédon* merece a nossa atenção porque nele Sócrates levanta a conjectura de que as iniciações permitem saber que 'a verdade já de há muito se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa'. Na contemporaneidade, "a velha catarse mágico-religiosa foi afinal destacada de seu contexto religioso e aplicada ao campo da psiquiatria laica a fim de suplementar o tratamento puramente físico que os médicos hipocráticos usavam" (DODDS, 2002, p. 86).

Não parece fortuito que vemos no *Fedro* Sócrates emergir enquanto um *pharmakeús*, mago, feiticeiro, envenenador. Ele vem nos mostrar certa face farmacológica da filosofia, de inteira e íntima relação com a magia e a experiência demoníaca, uma vez que ele mobiliza o discurso à maneira da *manteia*, guarnição e prenúncio da missão do cuidado que o divino o incumbiu por seu destino.

Jacques Derrida dedicou-se à relação estreita entre farmacologia e filosofia, indicando que *pharmakon*, do grego, liga-se com todas as significações construídas a partir da mesma raiz da palavra (*pharmakeus, pharmakos,* etc)[30]: "*Phármakon* quer dizer em grego droga curativa, veneno, tintura, mas sempre, para o melhor ou para o pior, em um sentido mágico" (2015, p. 100). Nesse sentido, pensar a face farmacológica da filosofia é pensar em paralelo a face mágica do *daimon*, pois *pharmakon* também significa "'o que concerne um golpe demoníaco ou que é

[30] Como consta em Derrida (2015, p. 100): "*Phármakon*: encanto, filtro, droga, remédio, veneno. *Pharmakós*: mago, feiticeiro, envenenador; aquele que se imola em expiação das faltas de uma cidade. *Pharmasso*: trabalhar ou alterar com auxílio de uma droga. O termo equivalente do lituano é *burin*, mágico. Em latim, ele aparece como *forma*, fórmula, encanto mágico e também *vênus, venenus,* veneno; nosso 'formulário' retém algum vestígio de sua conotação primitiva. Nas línguas germânicas ela pode ser enunciada por *gift*, dose e dom. *Vanati*, em sânscrito, dar prazer".

empregado como meio curativo contra tal golpe', sendo dada a crença popular muito difundida de que as doenças são causadas por golpes do demônio ou curadas do mesmo modo" (2015, p. 100). Tal acepção nos leva a compreender as doenças como uma maneira de comunicação de nosso *daimon* conosco, sobretudo quando nos desacordamos à nossa missão de alma. A doença cumpre certo papel de nos "relembrar" a missão para nos transformarmos, então.

A voz demoníaca arrasta a filosofia para o duplo transitório de si, uma vez que "o elemento do *phármakon* é o lugar do combate entre a filosofia e seu outro. Elemento nele mesmo, se podemos ainda dizer, *indecidível*" (DERRIDA, 2015, p. 105) e por isso mesmo aquilo que ela parece querer esconder: sua relação direta com os saberes da loucura, daquilo que colapsa certa ordem racional e identitária, como são os encantamentos, as profecias ou a própria farmacologia da vida vegetativa no contato com as plantas, as ervas e as tinturas. Admitir que a magia seria o duplo da filosofia seria filosofar na própria inconsistência da razão em face da imanência do não visível, daquilo que não é identitário, estático e pouco explicável pelo esclarecimento.

Certo resgate anarqueológico de inscrições encontradas no *corpus* platônico e pouco visíveis pela contemporaneidade filosófica assim o mostram. Há, no primeiro ato de *Cármides*, uma passagem que permite nos mostrar a *manteia* pela qual opera Sócrates, esse *pharmakeus* que mobiliza unguentos e tinturas como *técnicas* para o cuidado de si. Cármides, belo jovem ateniense, é indicado a procurar o filósofo grego, um *pharmakeus* que o pode curar de sua dor de cabeça e de sua astenia, perda da força física. A resposta de Sócrates é ensurdecedora para a razão esclarecida da filosofia:

> Quando me perguntou se eu conhecia o remédio contra a dor de cabeça (*tò tes kephales pharmakon*)... eu lhe respondi que era uma certa planta à qual se acrescentava uma encantação (*epode de tis epti to pharmako*), e que a encantação acrescida ao remédio tomava-o soberano, mas que sem ela ele não operava. – 'Vou escrever, ele me disse, a encantação que me vais ditar' (PLATÃO *apud* DERRIDA, 2015, p. 88, *155d – 156a*).

Sócrates sabe que corpo e alma não se curam separadamente. O bom *pharmakeus* sabe bem que é tratando o todo da alma, das emoções e da mente que se cura a parte doente do espírito. Em particular, Sócrates conhece bem que o todo do corpo só pode ser curado na fonte da alma por certos encantamentos, como repete em outra passagem do *Cármides*: "Ora, o remédio da alma são certos encantamentos (*epodais tísin*). Estes consistem nos belos discursos que fazem nascer na alma a sabedoria (*sophrosúnen*)" (PLATÃO *apud* DERRIDA, 2015, p. 88, *157a*).

A grande desgraça é que o *pharmakon* não pertence a uma essência estável, não é da ordem de uma substância ou metafísica, e por isso é *aneidético*, não tem nenhuma identidade ideal. O *pharmakon* é apenas meio pelo qual se produz a diferenciação ética e não existe nele qualquer método que lhe garanta o uso com sabedoria; antes disso, a sabedoria só advém enquanto certa prática de vida aliada entre o uso e o cuidado de si. Uma vez que o remédio ou o veneno se separam pela dose, a magia implica não apenas a meditação, mas também uma prática constante entre erros em que se vai refinando o encantamento.

É nesse exercício de *escuta de si* que emerge a profecia da alma. Sócrates deixa claro, no *Timeu* - espécie de diálogo platônico dedicado à alquimia e à astrologia -, que os saberes da adivinhação servem ao cuidado e ao conhecimento de si e por isso deveriam ser antes evocados como

formas de divinação, um tipo de comunicação estabelecida entre os homens e as divindades que escapa ao ordenamento da razão e do pensamento: "ninguém participa da divinação inspirada e verdadeira em consciência, mas sim quando o seu pensamento é suspenso durante o sono ou pela doença, ou se for adulterado por qualquer tipo de delírio" (PLATÃO, 2011, p. 174, *71 e*).

Com isso, Sócrates quer nos apresentar uma paradoxal acepção. Por um lado, as inspirações e delírios permitem à alma conectar-se a predições sobre passado, presente e futuro; por outro lado, o verdadeiro emprego da sabedoria (*phronesis*) no cuidado de si consiste em utilizar a dimensão profética da alma para se conduzir em sua vida presente e consciente, como alerta Sócrates:

> É em consciência que o Homem deve compreender o que foi dito – depois de o trazer de novo à memória – em sonhos ou em estado de vigília sob o efeito da natureza da divinação e do delírio; quanto aos simulacros que tenha visto, deve, por meio da reflexão, explicar de que modo e por que motivo cada um deles possa significar algo de mau ou de bom, quer pertença ao futuro, ao passado ou ao presente. Enquanto aquele que está possuído se mantiver neste estado, não cumprirá a tarefa de distinguir por si próprio o que lhe foi dado a conhecer ou a ouvir, pois está certo o velho dito: 'Pertence somente ao sábio cumprir a sua tarefa de se conhecer a si mesmo'. Daí que a norma tenha estabelecido que o gênero dos profetas seja intérprete das divinações inspiradas. Há quem lhes chame 'adivinhos', ignorando por completo que eles interpretam revelações e aparições por meio de enigmas, e de modo algum são adivinhos, pelo que será mais justo chamar-lhes 'profetas de assuntos divinatórios' (PLATÃO, 2011, p. *71e* a *72b*).

Nesses termos, as dimensões profética e divinatória da alma aproximam-se da sabedoria e da filosofia pelo conhecimento e cuidado de

si. O desconhecido da noite profética se faz analogia ao conhecido do dia pelo pensamento, para que a alma se cuide e se transforme.

O próprio Sócrates, no *Fedro*, assume-se como um adivinho, que se comunica com o *daimon* porque sabe que a alma tem algo de profético, a avisar-nos pelos perigos que se avizinham:

> No momento em que eu estava para atravessar o rio, meu bom amigo [Fedro], veio-me o sinal divino que costuma manifestar-se em mim – e sempre para me deter naquilo que estou prestes a fazer. E, vinda dele, pareceu-me ouvir uma voz, que não me permitia partir antes que me purificasse, em razão de alguma falta que eu tivesse cometido com a divindade. Sou, portanto, um adivinho, por certo não muito hábil, como os fracos em letras, mas suficiente no que concerne a mim mesmo. E agora então compreendo claramente a minha falta. Por que a alma, meu amigo, de fato tem algo de profético (PLATÃO, 2016, p. 94, *242c*).

O daimon, esse sinal divino que se faz escutar pelo coração, detém Sócrates para que antes faça uma expiação, rito de purificação que lhe permite se comunicar com a dimensão profética da *psique*. Essa dimensão pouco conhecida por nós é justamente aquela que dialoga com saberes advindos da loucura, daquilo que temos nomeado contemporaneamente de "inconsciente". A diferença de Sócrates para demais adivinhos e profetas é que o seu modo de vida filosófico faz da profecia um exercício de escuta sobre si, possível pelo gesto de atenção a esse sinal divino, voz demoníaca que se comunica com ele a fim de lhe transmitir mensagens sobre a sua missão, o que lhe permite tornar-se um *adivinho de si*.

A filosofia teria muito a aprender com a magia sobre a educação dos desejos, *psicagogia* que convoca o "poder do feitiço, de fascinação petrificante, de transformação alquímica que o aparenta à feitiçaria e à

magia. Feitiçaria (*goeteia*), psicagogia, tais são os 'grandes feitos' (...) do mais terrível *phármakon*" (DERRIDA, 2015, p. 73), uma vez que ela implica um tipo de terapêutica que se faz pela errância e experimentação de si. Da mesma maneira, a magia tem muito a aprender com o *ethos* filosófico em sua dimensão parresiasta, da fala franca, que procura empregar suas potências visando ao cuidado para consigo, com o outro e com a comunidade. Nesses termos, a parresia não parece excluir certa relação espiritual com a magia, ainda que ela tenha sido suprimida por nossa compreensão acadêmica na atualidade.

Para Foucault, pensadores como Nietzsche, Freud e Marx retomaram indiretamente essa subjetivação arcaica desde o século XIX. Vale a referência ao paradigma mágico que o pensador francês faz na mesa redonda nomeada *Nietzsche, Freud e Marx*, proposta em 1967:

> Ela ultrapassa sua forma propriamente verbal, que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem. Afinal, é possível que a natureza, o mar, o sussurro das árvores, os animais, os rostos, as máscaras, as facas cruzadas, tudo isso fale; talvez haja linguagem se articulando de uma maneira que não seria verbal. Isso seria, se vocês querem, muito grosseiramente, o *semainon* dos gregos (FOUCAULT, 2008b, p. 40).

Em suma, os "gestos mudos, as doenças, qualquer tumulto à nossa volta também pode falar" (FOUCAULT, 2008b [1967], p. 41). Com isso, voltamos também a nos relacionar com as *zonas desconhecidas* que nos habitam, seja pelo inconsciente ou pela maneira como somos capturados pelos discursos políticos e econômicos que nos circundam.

Grosso modo, Nietzsche escava genealogicamente os subsolos da nossa civilização para mostrar que aquilo que chamamos de conhecimento

é historicamente datado, não constitui o fundamento metafísico do ser e por isso os valores não podem ser pensados dentro da escala mutável de bem e de mal, mas se trata de problematizar que condições e possibilidades permitiriam a criação de tais valores em determinada época. Freud lembra-nos de que a consciência repousa na inconsciência, o que implica necessariamente certo grau de desconhecimento em face daquilo que somos, atitude que permite destampar a ferida narcísica do humano, onde nossos pequenos gestos inconscientes revelam mais coisas sobre nós do que qualquer atitude formal, cuidadosamente preparada por nós. Já Marx nos alerta, no âmbito social, particularmente do trabalho, de que as escolhas conscientemente livres se sufocam defronte às condições que nos são dadas objetivamente.

Segundo Foucault, a grande novidade apresentada por esses três foi a alteração da natureza do signo. Tais descobertas modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser traduzido, permitindo a sua interpretação para além do mundo das semelhanças, paradigma existente até o século XVI. Nesse século:

> Os signos se distribuíam de uma maneira homogênea em um espaço que era ele próprio homogêneo, e em todas as direções. Os signos da terra remetiam ao céu, mas também ao mundo subterrâneo, eles remetiam do homem ao animal, do animal à planta e vice-versa. A partir do século XIX – ou seja, desde Freud, Marx e Nietzsche, os signos foram escalonados em um espaço muito mais diferenciado segundo uma dimensão que se poderia chamar de a da profundidade, desde que não a entendamos como interioridade, mas, ao contrário, como exterioridade (FOUCAULT, 2008b [1967], p. 44).

Essa guinada de olhar estaria próxima do que os gregos conceberam por uma *hermenêutica*[31] *dos símbolos*, que consiste em procurar pelos *sinais, marcas* e *indícios* das forças e potências existentes nos seres e no mundo. Foucault permite pensar essa hermenêutica simbólica nos termos do enunciado como uma espécie de *assinatura* que os signos recebem pelo direito de existirem e serem usados com certa finalidade para o cuidado de si (AGAMBEN, 2009a; DOSSE, 2013).

O seu pensamento possibilita-nos mostrar que os enunciados não estão longe de nós, e que não podem ser reduzidos à relação de semelhança entre o macro e o microcosmo, mas se encontram na superfície de nosso cotidiano e podem ser acessados de maneira mais prática do que imaginamos, o que implica nosso gesto de atenção em os perceber e os sentir. Por exemplo, não apenas as constelações do céu cumpririam certa *função de existência* que sinalizavam o caminho do aprendizado ao homem, mas também as plantas e os animais, e cada acontecimento (sincrônico e diacrônico) que o cercam diariamente. A repetição e a diferença que os acontecimentos promovem ao nosso entorno cumprem certo propósito de transmitir os caminhos para a nossa autoformação e transformação espiritual.

[31] Hermenêutica, não podemos esquecer, encontra a sua raiz em Hermes, o deus alado mensageiro dos deuses e deus da medicina, responsável por decifrar e traduzir os códigos divinos para que os homens pudessem se curar (ROOB, 2015). É do deus mensageiro que surge a arte da exegese ou as técnicas de interpretação de textos. Hermes, Mercúrio para os latinos, consagrou-se como a divindade mística da natureza e da alquimia, Hermes Trimegisto, o três vezes grande. Afirma Alexander Roob que: "Foram alguns colonos gregos do Egipto antigo que identificaram Hermes (lat, *Mercurius*), o seu deus alado mensageiro dos deuses e deus da medicina, com o antigo deus egípcio Thot, o 'três vezes altíssimo'. Thot era o deus da escrita e da magia e, tal como Hermes, venerado como o 'psicopompos', o condutor das almas através do reino dos mortos. Associava-se também a representação mística de Hermes Trimegisto a um faraó lendário, que teria ensinado aos egípcios os conhecimentos reunidos em mais de 30000 livros sobre as coisas naturais e sobrenaturais, entre as quais a escrita hieroglífica. Para os alquimistas ele era o seu 'Moises', que lhes transmitira os mandamentos divinos da sua arte na 'Tábua de Esmeralda' (*Tabula Smaragdina*). Esta Tabula Smaragdina, que actualmente se pensa datar do século VI-VIII d. C., foi divulgada no Ocidente cristão, a partir do século XIV, através de traduções feitas a partir do árabe" (ROOB, 2015, p. 8).

Os signos não são ocultos, mas dispersos e disponíveis aos entes. Exterioridade pode ser entendida aqui como uma operação que implica relações entre forças e afetos múltiplos pelo qual a subjetivação é produzida. Ora, a subjetivação é a passagem do sujeito enquanto individualidade ou consciência para o amplo processo que o constitui desde diferentes práticas que se cruzam entre a consciência e o inconsciente, o visível e o invisível, etc. O próximo capítulo desse livro será dedicado aos sonhos socráticos como hermenêutica simbólica circunscrita entre a filosofia e a magia, dupla face capturada pelo discurso das ciências humanas e do psicologismo.

Capítulo Terceiro

A DIMENSÃO ONÍRICA DO CUIDADO DE SI: OS SONHOS DE SÓCRATES

Os sonhos se constituem como uma das chaves-mestras de abertura das artes da existência mobilizadas pela analítica do cuidado de si nos textos tardios de Foucault. Não parece fortuito que o *jovem* Foucault enuncie uma espécie de ontologia onírica como fenda para pensarmos para além do sono antropológico e nos esbarremos com os sonhos em seu curso *Subjetividade e verdade*, portal de entrada para o cuidado de si pela releitura da onirocrítica de Artemidoro.

Foucault sabe bem que o sonho é um princípio que poucas culturas ignoraram e, por isso, circulou ao longo de toda a história das relações entre subjetividade e verdade, o que faz dele um ponto estratégico para pensar a ética do cuidado de si. "Quando está em causa fundar o acesso do sujeito à verdade, indagar sobre a verdade da verdade ou ainda buscar o que é a verdade do sujeito, de qualquer forma o problema, a temática dos sonhos reaparece" (FOUCAULT, 2016, p. 46-47) porque nos convocam a pensar o que fazer, na vigília, com essa parte obscura de nós mesmos que se ilumina à noite e da qual pouco temos controle.

Em termos filosóficos, segundo Foucault, o sonho abre espaço para a seguinte problemática, como descrito no curso *Subjetividade e verdade*:

> A verdade da verdade é verdadeira? Não se poderia pensar que a verdade da verdade não é verdadeira, que na raiz da verdade há outra

> coisa além da própria verdade? E se a verdade só fosse verdadeira tendo como fundo [esse] enraizamento em algo que é como a ilusão e o sonho? E se afinal a verdade fosse apenas um momento de algo que é apenas sonho? (...) e não seria através do que há de mais manifestamente ilusório no sujeito que é dito o que é a verdade mais secreta do sujeito? (FOUCAULT, 2016, p. 46, grifo do tradutor).

Certo processo de subjetivação ocorre desde o sonho porque nele o sujeito experimenta uma relação com o mundo que não passa pela separação e antagonismo entre sujeito e objeto, eu e o outro, dia e noite. Antes, o sujeito do sonho seria o próprio sonho, pequena grande parte de verdade que se oculta nas ilusões de nós mesmos, relação essa que causa certa fissura para a constituição do saber com status e pretensão científica. É por isso que a constituição da *mathesis* pela qual o sujeito cartesiano - único supostamente capaz de pensar a verdade em termos racionais e científicos - foi ancorado implica extirpar o desconhecido do sonho que dorme na subjetividade. A essa configuração de sujeito, "foi preciso garantir-lhe que efetivamente não está sonhando quando tem acesso à verdade, ou, em todo caso, que o acesso que tem a verdade não pode ser ameaçado nem comprometido pela eventualidade do sonho" (FOUCAULT, 2016, p. 46).

Persigo a intuição de que os sonhos seriam um elemento fundamental, que permite pensar paralelamente filosofia e magia desde o cuidado de si. Os sonhos funcionam como um tipo de "saber proibido" frequentemente vinculado aos desvarios da razão pela loucura, o que permite criar uma aliança de pensamento entre filosofia e magia. Não será muito lembrar que Foucault caracteriza a cultura pela qual se ambienta o pensamento mágico como uma "cultura ocupada por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, pelas leis do espaço, certamente também pelo corpo, pelas paixões, pela imaginação. Mas o próprio homem está ausente

por completo" (FOUCAULT, 2011b [1966], p. 152). Esse entrelaçamento permite pensar a contemporaneidade como uma potência filosófica que não vem do lugar do sujeito e da luminosidade, mas sim da história da subjetividade, que permitiria reconciliar uma arte de viver que não silenciasse a metafísica da alma, máxima foucaultiana encontrada no mundo arcaico que permanece como desafio para o tempo presente.

Meu propósito neste capítulo será ensaiar uma espécie de fio condutor existente nesse projeto pouco efetivado, que toma o sonho como um elemento que não pode ser reduzido à interpretação psicológica, na tentativa de mostrar certa dimensão ético-política e profético-curativa no cuidado de si. "Como consequência, o sonho possibilita caracterizar a política em outras cifras, justamente a ideia de uma política como experiência presente nos textos tardios de Michel Foucault" (FREITAS, 2015, p. 307). A minha argumentação vai na direção de apontar elementos mágicos no universo onírico e, por consequência, no cuidado de si.

Nesses termos, evocarei a relação estabelecida entre o cuidado e o universo onírico resgatando o grande ciclo da morte de Sócrates. "Esse grande ciclo que começa com a *Apologia*, continua com o *Críton* e termina com o *Fédon*, todo esse ciclo é precisamente perpassado por esse tema da *epimeleia*" (FOUCAULT, 2011a, p. 96). Para Foucault, o tema do cuidado de si está inteiramente presente em tais textos, como ele mesmo sugere: "o tema do cuidado de si está bem presente e, de certo modo, anuncia, como uma espécie de abertura, tudo o que se vai desenrolar em seguida na *Apologia* e nos outros textos [relativos à] morte de Sócrates, isto é, o tema do cuidado de si" (FOUCAULT, 2011a, p. 79, grifo do tradutor). Em tais diálogos, é possível investigar a *parresia* como um dizer verdadeiro que tem por objetivo constante e final ensinar aos homens a tarefa de cuidar de si mesmo, grande dom-obrigação próprio da atividade

filosófica para todo e qualquer humano ao longo de sua vida (FOUCAULT, 1985).

Já próximo à hora da morte, o filósofo grego parece inaugurar um *gesto repetitivo* no curso da história da filosofia: rememorar como fora a sua caminhada de aprendizado nessa vida, definida por ele como "o tempo que nos separa do pôr do sol" (PLATÃO, 1972, p. 68, *61e*), metáfora que sugere outras auroras para a alma. Com isso, Sócrates vem dissolver a ideia geral de que a morte seria um mal. "A morte, ninguém sabe se acaso não é o maior de todos os bens para o homem – porém a temem como se soubessem ser o maior dos males!" (PLATÃO, 2019, p. 88, *30b*).

A estratégia que utilizo para tornar visível essa questão será resgatar dois sonhos *vistos* por Sócrates, como narrados em diálogos platônicos, a fim de tomá-los como fio condutor para os pensarmos em outros registros ensaiados por Foucault. A escolha de Sócrates, para além da sua emergência na história da filosofia ocidental, ocorre devido a importância que ele confere a elementos convencionalmente nomeados irracionais, para ensaiarmos uma filosofia da expressão que resvale em questões ético-políticas e profético-curativas, o que oferece uma dissonância não apenas à compreensão da historiografia ocidental-secular, mas também à compreensão de sonho adotada pela psicologia em geral. Nessa esteira, parece haver uma ligação indissociável entre os *sinais* emitidos pelo *daimon* à luz do dia, que conversam com os *sonhos* à penumbra do luar, uma espécie de oráculo anímico a orientar a alma para o cumprimento de sua missão.

O meu recuo à experiência do sonho vai ao encontro da importância da atitude grega mediante a experiência de sonhar, algo que parecemos ter perdido hoje. Dessa maneira, o cultivo dos sonhos permite pensar outra experiência de filosofia, uma vez que sua analítica era incorrida desde a *oniromancia*, experiência alquímica no ato de sonhar já

apontada por Michel Foucault em seus textos protoarqueológicos e retomada por ele como o portal de entrada para o cuidado de si, que também aproxima o universo onírico da magia.

3.1 Penumbras de uma filosofia da expressão: Sócrates, deves esforçar-te para compor música

Os sinais emitidos pelos sonhos permitem pensarmos outros usos da filosofia, muito diferentes da forma como a concebemos na contemporaneidade. Com essa finalidade, interessa-me resgatar no *Fédon* um sonho relatado por Sócrates a seu discípulo Cebes. Em essência, sabemos que esse diálogo é dedicado à temática da defesa da imortalidade da alma. Nele, Sócrates vem refletir sobre as razões pelas quais se deve procurar intensificar a vida e, por consequência, o suicídio seria uma maneira de recusar o aprendizado da existência. Seguindo esse posicionamento, a vida e o corpo não são o local de mero sofrimento, mas dor e prazer se encontram ligados para o nosso processo de autoformação e transformação, propósito geral do cuidado consigo.

O ponto central que merece destaque no diálogo é a mudança de *tom* ao filosofar. Ao contrário de utilizar sua habitual retórica, dialética e ironia no ato da argumentação, Sócrates expõe a questão da imortalidade da alma evocando fábulas de Esopo e hinos de Apolo, à maneira de composições musicais, o que logo chama a atenção de Cebes que, por isso, o interrompe:

> Por Zeus, Sócrates, foi bom ter me haveres lembrado disso! A propósito dessas tuas composições, em que transpusestes para o metro cantado os contos de Esopo e o hino de Apolo, várias pessoas já me tem perguntado – e entre elas, há pouco tempo, Eveno [poeta grego] – com que intenção as compusestes depois de tua chegada aqui, tu que até

> agora jamais fizeras coisas do gênero (PLATÃO, 1972, p. 67, 60d, grifo nosso).

A surpresa de Cebes ocorre porque Sócrates, após ter chegado ao local de seu forçado 'pôr do sol' e já próximo a ele, começa a compor e a cantar poesias, algo que segundo o discípulo não se presenciara anteriormente em sua vida.

A resposta de Sócrates a Cebes é instigante para a analítica onírica que agora teço:

> Eu os fiz em virtude de certos sonhos, cuja significação pretendia assim descobrir, e também por escrúpulo religioso – prevendo, sobretudo, a eventualidade de que repetidas prescrições que me eram feitas se relacionassem com o exercício dessa espécie de poesia (PLATÃO, 1972, p. 67, 60e).

Ora, se Sócrates recorre à poesia e à música para melhor entender a significação de seus sonhos, parece existir uma relação direta entre sonhos e poesia como espécie de perturbação do ânimo capaz de oferecer à alma inúmeras intuições sutis que se aproximam do pensamento visionário (FREITAS, 2016, p. 17). Fazer música, nesse contexto, vem evocar certa dimensão curativa pela imaginação poética, à maneira de prescrições espirituais que embaralham as fronteiras da razão filosófica.

Interessa saber, afinal, que sonhos recebidos por Sócrates eram esses e como se passavam, tarefa que descrevo em longo, mas necessário fragmento, a fim de articular a analítica onírica ora proposta:

> Eis como se passaram as cousas: Várias vezes, no curso de minha vida, fui visitado por um mesmo sonho; não era através da mesma visão que ele se manifestava, mas o que me dizia era invariável: 'Sócrates', dizia-me ele, 'deves esforçar-te para compor música!' E, palavra! Sempre

> entendi que o sonho me exortava e me incitava a fazer o que justamente fiz em minha vida passada. Assim como se animam corredores, também, pensava eu, o sonho está a incitar-me para que eu persevere na minha ação, que é compor música: haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que faço? (...) O que é preciso então, pensei, no caso de que o sonho me tenha prescrito essa espécie comum de composição musical, é que eu não lhe desobedeça; é que eu componha versos (...) um poeta para ser verdadeiramente um poeta deve empregar mitos e não raciocínios. Não me sentindo capaz de compor mitos, por isso mesmo tomei por matéria de meus versos, na ordem em que me vinham ocorrendo à lembrança, as fábulas ao meu alcance, as de Esopo que eu sabia de cor (...) Quanto a mim, parece que vou hoje mesmo, uma vez que os atenienses me ordenam (PLATÃO, 1972, p. 67, *60e* a *61c*).

"A 'música' em grego é *musiké*, é a arte das musas" (GROS, 2018, p. 209). A sinfonia desenvolve para a alma certa estilística acerca de seu modo de vida:

> Que nossas condutas se componham entre elas, que não haja nada de dissonante entre nossos discursos e nossos atos. E pelo ritmo se abre uma ética da repetição: fender com intervalos regulares, através da disciplina, como um desafio à inquietação e ao tédio. Mas os gregos chamam 'música' sobretudo às palavras cantadas, às histórias recitadas (GROS, 2018, p. 209).

O sonho de Sócrates será o *gesto disparador* para pensar três pontos centrais nesta seção, que elencarei por ordem de interesse em minha exposição e não propriamente pela ordem do fragmento transposto: (1) *Apontamentos sobre uma filosofia da expressão guiada pela imaginação*; (2) *O tom poético-musical como trabalho filosófico sobre si* (3) *a interface ética e política entre a morte e o sonho.*

1) *Apontamentos sobre uma filosofia da expressão guiada pela imaginação*. Os sonhos vindos ao filósofo grego podem ser compreendidos sob a ótica da expressividade, cruzando imagens (visões) e poesia-música (aquilo que transcende a mera representação e significação da linguagem), o que requer uma abertura do campo sensorial para estar atento aos sinais. Tais sonhos manifestam-se ainda de maneira "cíclica", como se fossem mensagens repetitivas sobre algo muito importante para essa sua vida e, como tal, que devem ser cumpridos sem lhes desobedecer. Viso com isso a mostrar que a dimensão poética dos sonhos ancora para o cuidado de si certa alquimia.

Se não podemos reduzir os sonhos à psicologia e, tampouco a psicanálise fez falar a imagem onírica, será preciso pintar uma filosofia da expressão que flerte com a imaginação em outras cores, paisagem que Foucault traceja em seus escritos *protoarqueológicos* e colore em seus últimos cursos no *Collége de France*, período ocupado pelo cuidado de si como o tenho lido anarqueologicamente desde Sócrates, figura dobradiça entre a dimensão arcaica e clássica grega, que será a potência para empreender uma analítica dos sonhos. Esse umbral nos oferece pistas generosas para pensarmos questões de nosso presente.

À luz da contemporaneidade, o *jovem* Foucault vem encontrar em Ludwing Binswanger - psiquiatra suíço pioneiro na psicologia existencial, com roupagem da fenomenologia heideggeriana – as pistas para pensar o projeto de uma *filosofia da expressão* como ultrapassagem da fenomenologia. Ao mesmo tempo em que compreende os limites dessa abordagem, Foucault encontra nela a abertura para mostrar como a existência se realiza de maneira significativa no sonho.

Embora Miotto (2011) defenda que o projeto de uma filosofia da expressão não ocorre efetivamente no curso da trajetória do filósofo

francês, entendo que podemos pensá-lo como a "experiência trágica [que] subsiste obscuramente nas noites do pensamento e dos sonhos e aquilo que se teve no século XVI foi não uma destruição radical mas apenas uma ocultação" (FOUCAULT, 2009, p. 47) dessa experiência. Tal trecho, extraído da *História da loucura,* oferece o rastro para pensarmos que a experiência trágica ocultada nas noites dos sonhos flertam com a imaginação como potência para fazer falar as imagens oníricas como forma de conhecimento com implicações ético-políticas.

No *Prefácio* de *Sonho e existência* de Binswanger (2002 [1930]), escrito por Foucault em 1954, o pensador francês não está interessado na relação entre o sonho *e* a existência, mas sim na existência "tal como ela aparece a ela própria, e tal como se pode decifrá-la no sonho: a existência nesse modo de ser do sonho onde ela se anuncia de maneira significativa" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 75) como o *outro* do sujeito que sonha, fazendo eco ao *daimon*, uma verdade que não pode ser reduzida à vontade de saber do sujeito que diz "eu sei" ou de uma substância identitária que afirma "eu sou".

Um primeiro motivo que conduz Foucault a Binswanger é que suas análises não reduzem a aplicação dos conceitos e dos métodos da filosofia da existência aos dados da experiência clínica. "Assim como a antropologia recusa toda tentativa de repartição entre filosofia e psicologia, também a análise existencial de Binswanger evita uma distinção *a priori* entre ontologia e antropologia" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 73). Em lugar de procurar distinguir filosofia e psicologia, o psiquiatra suíço recorre à primeira para compreender o sentido do sonho como modalidade própria da existência, o que abre possibilidades para se vislumbrar outra potência da imaginação, que "exige uma nova definição das relações do sentido e do símbolo, da imagem e da expressão; em suma, uma nova maneira de

conceber como se manifestam as significações" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 75).

A imaginação é fundamental para Foucault porque nela "não obedeço a mim mesmo, não sou eu meu próprio senhor, pela simples razão de que sou vítima de mim mesmo" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 124). Nessa direção, existe um elo indissociável e concomitantemente diferente entre imaginação e sonho da seguinte maneira:

> Através do que imagina, a consciência visa, então, o movimento originário que se desvela no sonho. Sonhar não é, portanto, um modo singularmente forte e vivo de imaginar. Imaginar, pelo contrário, é visar a si mesmo no momento do sonho; é sonhar-se sonhando (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 125).

Se imaginar é sonhar-se sonhando, será preciso compreendermos como a imaginação se manifesta no sonho pela imagem onírica. Classicamente, a imagem foi tida pela forma primaz da representação, a qual a psicologia reduziu à imagem do sonho por referência ao real fora dela, circunscrito como resíduo da percepção, forma ilusória da consciência que oculta e esconde algo mais verdadeiro do que ela própria. A contrapelo de tal visão, o *jovem* Foucault vem nos mostrar que as imagens oníricas são reais, contribuindo para enredarmos as zonas desconhecidas de nossa subjetividade pelo processo de dar vazão à imaginação na expressividade contida no sonho.

Ele nos permite pensar que o mundo imaginário tem suas leis próprias e não pode se resumir ao reconhecimento de uma estrutura convertida em linguagem humana. Ora,

> O mundo imaginário tem suas leis próprias, suas estruturas específicas; a imagem é um pouco mais que a realização imediata do sentido; ela

> tem sua espessura, e as leis que nela reinam não são apenas proposições significativas, assim como as leis do mundo não são apenas os decretos de uma vontade, ainda que ela fosse divina [ou humana] (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 77, grifo nosso).

A consequência essencial de colocar a imagem onírica como condição primeira da possibilidade de imaginação é que a experiência imaginária encontrada nos sonhos traz um potencial da imagem como forma possível, específica e fundamental de experiência.

> O sonho, como toda experiência imaginária, é, portanto, uma forma específica de experiência que não se deixa inteiramente reconstituir pela análise psicológica, e cujo conteúdo designa o homem como ser transcendido. O imaginário, signo de transcendência; o sonho, experiência dessa transcendência sob o signo do imaginário (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 91).

Essa forma de experiência nos leva a pensar uma relação entre imanência e transcendência em termos ontológicos não dicotômicos, ou seja, "não é possível aplicar ao sonho as dicotomias clássicas da imanência e da transcendência, da subjetividade e da objetividade, e seria vão reduzi-la, em nome de sua 'subjetividade', a uma forma mistificada da imanência" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 100). Com isso, é possível apontar com Miotto (2011, p. 26), que "o sonho, enquanto experiência imaginária específica, carregaria poderes e ensinamentos, verdades que 'ultrapassam' a vida ordinária e consciente".

Existe na imagem onírica uma dramática cósmica e expressividade que cruzam o verdadeiro e o real da existência. "Há algo mais na estrutura morfológica da imagem, não apenas sua referência imediata aos significados que a excedem" (MIOTTO, 2011, p. 17). Nenhuma imagem em sonho aparece ao acaso, mas existe toda uma razão de existência para

que apareçam de tal ou qual maneira e por isso não é fortuito "que a sexualidade seja água ou fogo, que o pai seja demônio subterrâneo ou potência solar" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 98). Em cada imagem onírica há uma morfologia que conversa de modo singular com a psique do sujeito sonhador.

Na experiência onírica, tudo diz "eu". O sonho

> É pré-objetivo, mas igualmente pré-subjetivo; daí sua radicalidade existencial. O indivíduo, quando sonha, não se confunde consigo mesmo em estado de vigília, apesar de dizer 'eu' tanto num estado como no outro, para se referir e indicar a si mesmo (...). Quando o indivíduo sonha, ainda que possa se referir como 'eu', ele ainda se identifica com o que lhe cerca, com as coisas, de tal modo que não cabe qualquer distinção ou exterioridade. No sonho, tudo é 'eu', todas as coisas se fundem numa única totalidade que não se subjetiva ou objetiva (NALLI, 2011, p. 13).

Logo, o sonho como um todo é o próprio sujeito sonhador. Tomemos o seguinte exemplo da imagem onírica: "um alegre passeante que caminha pela orla interminável de uma praia" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 111). O sujeito do sonho não será simplesmente esse "alegre passeante" como possibilidade da enunciação do "eu", mas sim todo o sonho enquanto conjunto de seu conteúdo onírico: o gesto de passear, a orla interminável, a praia com seu areal e o próprio mar. "O sujeito do sonho ou a primeira pessoa onírica é o próprio sonho, é o sonho todo. No sonho, tudo diz 'eu' inclusive os objetos e os animais, o espaço vazio, mesmo as coisas longínquas e estranhas que povoam sua fantasmagoria" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 111). Dessa maneira, o sonho é também o próprio modo de existência reunido em imagem onírica.

Com isso, Foucault entende que Binswanger permite repensar a relação entre a imagem onírica e o sujeito do sonho, "como o fundamento de todas as significações eventuais do sonho, e, nessa medida, ele não é a reedição de uma forma anterior ou de uma etapa arcaica da personalidade; ele se manifesta como o devir e a totalidade da própria existência" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 109), pois no sonho o sujeito vive como drama e não senhor de seu próprio destino e verdade. Como afirma Nalli (2011, p. 11):

> Na experiência onírica, assim como na experiência imaginária em geral, o homem não se fecha em torno de sua alma, mas se abre para um mundo que o acomete e afeta e que, ao mesmo tempo, pela imaginação, constitui. Assim, pela experiência onírica, o sujeito experimenta outra sorte de relação com o mundo, que não passa pela polarização e antagonismo sujeito-objeto, mas que abandona sua subjetividade para mergulhar num mundo imaginário que lhe é, em sentido pleno, próprio.

Vale a nota, porém, de que esse posicionamento encontrado por Foucault e Binswanger na contemporaneidade não é novidade em termos oníricos.

Foucault sabe que a civilização grega arcaica tecia um movimento parecido ao sentido trágico da existência como dramática cósmica quando recorria aos sonhos: "na civilização grega arcaica (...) aquele que fala não é aquele que detém a verdade. E a verdade que passa em seu dizer é uma verdade que lhe vem de outro lugar" (FOUCAULT, 2014, p. 47), ainda confuso para nossas estruturas racionais de pensamento na atualidade. Dito mais especificamente, na experiência arcaica, o sonho é um tipo de aleturgia onde a verdade que compreende o sujeito é enunciada pelo outro de si:

> Porque o sonho eu não domino e é outra coisa que acontece comigo no sonho, é outra pessoa que emerge, é outra pessoa que fala, é outra pessoa que dá sinais, e foi nele que se estabeleceu, nas civilizações ocidentais, mas também nas outras civilizações, esse espantoso elemento quase constante e quase universal que é que o sonho diz a verdade. E se ele diz a verdade é precisamente porque não sou eu que falo no meu sonho (FOUCAULT, 2014, p. 46-47).

Tal verdade enunciada pelo *outro de si* advém pela expressividade contida na imagem onírica. Não à toa "os gregos nunca falavam, como nós, de *ter* um sonho, mas sempre de *ver* um sonho" (DODDS, 2002, p. 110). A imagem singular do sonho carrega significados cósmicos de acordo com as transições da própria subjetividade, onde o mundo da psique torna-se sonho e o sonho sinaliza o mundo da psique.

Isso parece explicar porque o sonho visto por Sócrates lhe traga o mesmo sinal "'Sócrates', dizia-me ele, 'deves esforçar-te para compor música!'" (PLATÃO, 1972, p. 67, *60e*) várias vezes no curso de sua vida, mas sempre através de uma imagem diferente "não era através da mesma visão que ele se manifestava" (PLATÃO, 1972, p. 67, *60e*). Infelizmente, o diálogo platônico não nos oferece elementos mais concretos sobre como as diferentes visões foram apresentadas a Sócrates, mas permite-nos intuir que cada imagem onírica manifesta-se de acordo com o ciclo de aprendizado pelo qual a psique emerge, o que faz do sonho uma ontologia de si, que carrega implicações éticas, a fim de orientar a psique em sua caminhada existencial, atinente a relação que o sujeito estabelece consigo para se transformar em outro daquilo que é.

Escrever sobre os próprios sonhos como alquimia de si

Merece destaque agora analisarmos porque Sócrates faz poesia na tentativa de compreender a significação de seus sonhos: 2) *O tom poético-musical como trabalho filosófico sobre si.* O elemento central a ser ampliado no conteúdo do sonho é que existe uma relação intrínseca entre 'esforçar-se para compor música' e 'fazer filosofia', entendida pelo filósofo como a 'mais alta música', algo que ele procurou fazer durante toda a sua vida, 'vida passada', e que se apressa ao praticar com afinco tomando como certo o final dessa vida, 'pôr do sol'. Esse *tom* musical da filosofia, porém, transcende em muito a dimensão da técnica poética. Parece antes uma maneira de se conduzir, um modo de viver. Esse *ethos* pouco se conforma à modalidade de raciocínios e de argumentos, mas presta mesmo uma familiaridade com formas narrativas guiadas pela imaginação: mitos, fábulas, hinos.

Ora, se Sócrates é orientado durante toda a sua vida – por ciclos repetidos e em diferentes imagens oníricas - a fazer poesia enquanto música e a filosofia é a 'mais alta música', será preciso uma visão primeira sobre o que entendemos por poesia nesse caso. A pista que Sócrates nos oferece sobre essa concepção encontra-se no seguinte fragmento: "Depois de haver prestado a minha homenagem ao Deus, julguei que um poeta para ser verdadeiramente poeta deve empregar mitos e não raciocínios" (PLATÃO, 1972, p. 67, *61b*). Conhecemos bem que o recurso ao mito cumpre uma função argumentativa de grande importância para a filosofia grega, algo que vai desaparecer com o tempo pelo ideário racional da filosofia no Ocidente.

O mito para o homem grego não pode ser restringido a uma forma de revelação transcendente, pois os deuses pertencem ao campo do real, são potências vivas que se encontram intimamente vinculadas aos costumes

(*nomoi*) e na forma de organização política e social daquele povo (LACAN, 2010, p. 158). Os *mythoi* são antes narrativas que permitiam aos gregos a conexão ao divino em seus costumes cotidianos porque as suas relações com o real não se restringiam à verdade da *episteme* ou à crença das religiões monoteístas. O sagrado e o profano não funcionam como categorias contrárias e excludentes na órbita do mito, pois o seu funcionamento é propriamente *intramundano*. Dessa maneira, o mito funciona como forma de conexão ao sagrado pelo ato poético e a espiritualidade entendida como criação permite a essas narrativas mudarem as regras estabelecidas pela razão, fazendo a própria razão delirar (VERNANT, 2006, p. 20).

A poesia enquanto evocação do mito nos faz pensar que 'esforçar-se para compor música' não se tratava dos aspectos técnicos que envolvem a composição de poesias e canções, algo para o que o próprio Sócrates se admite incompetente e por isso evoca fábulas de Esopo. Evidentemente, com isso não quero dizer que a poesia dispense a *techné* enquanto prática de manuseio com as palavras, mas cumpre tornar visível que a poesia permite desativar as funções habituais e operacionais da língua e dos nomes, possibilitando um novo uso da linguagem. Evocar mitos na atividade poética é promover uma relação de atenção para consigo. Filosofia e poesia se cruzam pelo potencial de trabalho sobre si à medida que fazem da verdadeira obra a própria vida.

A filosofia, nesses termos, pode ser entendida como a mais alta música, pois promove a profundidade do cuidado de si no qual a alma está enredada para a sua autoformação e transformação. Não à toa Foucault nos atentou que o cuidado é um canto-sinal evocado à alma para o seu dom de trabalho sobre si mesmo, privilégio e dever "que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objetivo de toda a nossa aplicação" (FOUCAULT, 1985, p. 53). Nessa direção, Marie-

Louise von Franz aponta que a tradução mais rigorosa do texto grego no sonho visto por Sócrates é: "Sócrates', dizia o sonho, 'faça música *e* trabalhe'" (FRANZ, 2011, p. 55), sugerindo, portanto, uma conjunção (*e*) entre a composição poética-musical da própria vida enquanto a verdadeira obra de arte que se pode estabelecer consigo.

Vida e obra em nada se separam na filosofia e na poesia, o que confere a ambas uma função *etopoiética*: "ela é a operadora da transformação da verdade em *êthos*" (FOUCAULT, 2004 [1983], p. 147). Com isso quero dizer que tanto a filosofia como a criação poética tornariam o modo de ser do sujeito visível e exposto não apenas para *si* mesmo como também na vida pública. Nesse sentido, a função *etopoiética* da escrita permite a Foucault pensar a estilística para além do mero ornamento estético, restrito à arte como objeto e produto elaborado fora do sujeito. Com a função *etopoiética* da escrita ele veio nos mostrar que ela funciona à maneira de um treinamento de si, constituindo uma etapa no processo para o qual tende a autoformação do sujeito como problema ético em si mesmo. Isso permite também expandir o cuidado de si para além da mera problematização estética e, dessa maneira, o cuidado pode ser identificado nos pequenos gestos deixados pelo sujeito, como a sua maneira de caminhar e, principalmente, pela atenção com que responde aos acontecimentos que o cercam.

A atenção concedida a si mesmo leva Foucault a interessar-se por exercícios de escrita que visassem ao cuidado do sujeito sobre si mesmo. Os gregos identificavam na escrita sua função *farmacológica*:

> *Pharmaka,* diziam os gregos: enunciados de apoio que ajudam a viver, frases destinadas a intensificar nossa presença no mundo e nos outros. Exemplos: 'Matando o tempo, ferimos a eternidade'; 'É inútil sentar

> para escrever quando nunca nos levantamos para viver' (GROS, 2018, p. 151).

É com esse propósito terapêutico que ele toma nota de práticas de escrita cuja função seria a etopoiética,

> Outras práticas, talvez menos conhecidas e que deixaram menos vestígios, como esses cadernos de anotações, essas espécies de diários que se recomendava que as pessoas escrevessem sobre si mesmas, seja para coligir e meditar as experiências tidas ou as leituras feitas, seja também para contar a si mesmo, ao despertar, seus sonhos (FOUCAULT, 2011a, p. 5).

É preciso notar, porém, que Foucault pouco se dedicou à questão da escrita dos sonhos, restringindo os exercícios de escrita de si às correspondências e aos *huponêmatas*, como podem ser resumidos por ele no seguinte fragmento:

> Nesse caso – o dos *hupomnêmata* – tratava-se de constituir a si mesmo como objeto da ação racional pela apropriação, unificação e subjetivação de um já dito fragmentário escolhido; (...) No caso do relatório epistolar de si mesmo, trata-se de fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se lança sobre si mesmo ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida (FOUCAULT, 2004 [1983], p. 162).

Para além do que pensou Michel Foucault, interessa-me ensaiar neste livro certa função alquímica da escrita, enredada ao campo onírico do cuidado de si.

Se Foucault vem nos alertar que o cuidado fora um elemento central para a emergência da filosofia ocidental e que ela silenciou essa experiência no curso de sua história, Agambem permite-nos pensar a arte do cuidado como uma potência que transcende a filosofia, convocando a

magia para conversar. Segundo ele, a filosofia do cuidado de si implica um *opus alchymicum*. "O cuidado de si passa necessariamente por um *opus,* implica de modo ineludível uma alquimia" (FOUCAULT, 2018a, p. 163), uma vez que é na alquimia onde ocorre a experiência em que o trabalho sobre si é imanente à produção de uma obra. Na alquimia, vida e obra apresentam-se como consubstanciais e indivisíveis. "O *opus alchymicum* implica que a transformação dos metais ocorra *pari passu* com a transformação do sujeito, e que busca e a produção da pedra filosofal coincidam com a criação ou recriação espiritual do sujeito que as realiza" (AGAMBEN, 2018a, p. 150).

Com isso, o filósofo italiano vem nos dizer que, embora a alquimia envolva toda uma operação material para a transformação dos metais pesados em ouro – denominados pelas cores que assumem como *nigredo*, *albedo*, *citrinitas* e *rubedo* -, o verdadeiro ouro filosófico é a transformação do próprio sujeito na pedra filosofal. Assim como a matéria dos metais morre e se regenera, também a alma do alquimista perece e renasce e a produção do ouro coincide com essa regeneração de si. Uma das *artes de cuidado alquímicas de si* é a anotação dos próprios sonhos para tomar nota do processo de apuração de si.

Será também a alquimia a mover o *Sonho* e *Existência* de Binswanger. De acordo com o *jovem* Foucault, o psiquiatra suíço encontra uma analítica existencial que o diferenciaria da psicologia tradicional de seu tempo: O resgate da tradição mágico-poética, nomeada pelo pensador francês como "literária e mística" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 88), uma "tradição deixada na sombra por essa psicologia do século XIX que Freud nem sempre conseguiu ultrapassar" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 87).

> No sonho, o corpo sutil da alma viria alumiar-se no fogo secreto do mundo, e com ele penetraria na intimidade das coisas. É o tema estoico da coesão do mundo assegurada pelo *pneuma* [hálito, sopro da vida][32] e mantida por esse calor que levará ao abrasamento universal; é o tema esotérico constante desde a alquimia medieval até o espírito 'pré-científico' do século XVIII de uma oniromancia que seria como flogística da alma; é, enfim, o tema romântico no qual a imagem precisa do fogo começa a se atenuar para dele não mais conservar as qualidades espirituais e os valores dinâmicos: sutilidade, leveza, luz vacilante e portadora de sombras, ardor que transforma, consome, destrói, e que não deixa senão cinzas lá onde estiveram a claridade e a alegria (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 95,grifo nosso).

Essa tradição ancora-se na *oniromancia*, que relaciona os sonhos à alquimia[33] como um tipo de filosofia da expressão que enreda a escrita para a transformação de si. Foucault define a alquimia como um painel de saberes alcançáveis somente ao preço de uma modificação no ser do sujeito, não existindo nela "oposição constitutiva, estrutural, entre ciência e espiritualidade" (FOUCAULT, 2010b, p. 37). Tal relação teve de ser silenciada para que a psicanálise emergisse enquanto ciência, embora Freud conhecesse bem seu potencial, a julgar por certa consulta ocorrida entre ele e Sandór Ferenczi à famosa cartomante berlinense conhecida por Madame Seidler em 1909, na qual se pode estabelecer relação direta entre a telepatia e a transferência[34]. Nessa relação, os conteúdos dos sonhos denotam uma

[32] No fragmento retirado do texto *pneuma* encontra-se escrito em grafia grega. Os demais acréscimos em colchetes são meus.

[33] Jung também resgata a alquimia nos sonhos, e fala desses sonhos nos quais o sujeito vive como drama de seu próprio destino, mas para Foucault (2006b [1954]) ele reduz a alquimia e a concepção de sujeito ao psicologismo.

[34] Não seria de mau tom lembrar que o conceito de transferência ganha força em relação direta com a telepatia, quando Ferenczi e Freud consultam-se com Madame Seidler - misto de médium, vidente e cartomante berlinense com certa fama pela Europa no início do século 20. A consulta ocorre em 1909, com o intuito de pesquisar sobre a transmissão de pensamentos. Nessa ocasião, Ferenczi se surpreende com o modo pelo qual seus pensamentos, inacessíveis a ele próprio, foram enunciados nas previsões da médium Madame Frau Seidler. Como nos diz Martins, "Em carta a Freud de 14 de novembro de 1909, [Ferenczi] descreve o ocorrido como

singularidade que oferece a cada sujeito uma espécie de ontologia de si no qual o sonho deixa de ser secundário e se torna uma experiência imaginária por excelência, sinal guia para a autoformação do sujeito (MIOTTO, 2011, p. 25).

Biswanger vem resgatar a "velha ideia, tão constante na tradição literária e mística, de que só 'sonhos da manhã' tem um sentido válido. (...) A ideia remonta a uma tradição greco-latina" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 87) que entende a riqueza dos sonhos na proporção da pobreza de seu contexto objetivo. Com isso quero dizer que as imagens do sonho não podem ser meramente explicadas através de um horizonte racional, humano e objetivo de sentido "e é isso que faz o privilégio estranho desses sonhos da manhã. Tal como a aurora, eles anunciam um dia novo com uma claridade profunda que a vigilância do meio-dia não conhecerá mais" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 89). Em suma, para essa tradição, a imaginação sonhadora carregaria uma "verdade" que ultrapassa a condição humanista da liberdade humana.

'(...) o despertar de impressões visuais por meus pensamentos (cs. ou ics.) em um psiquismo estranho ao meu' (FREUD; FERENCZI, 1994, p. 144), acrescentando, em seguida, uma necessidade de ampliar o conceito de transferência" (2010, s/p). Embalado pelas contribuições de Ferenczi, em março de 1910, por ocasião do II Congresso de Psicanálise, Freud nos fala, pela primeira vez, sobre a contratransferência. De volta à Budapeste, Ferenczi repete o experimento com uma vidente local, Madame Jelineck, oportunidade que incluem perguntas sobre a recente amizade travada com Freud: "o que você pode me dizer do meu amigo de Viena?" (FREUD; FERENCZI, 1994, p. 163) e mais uma vez é sua própria mensagem que se faz ouvir pela boca da vidente: "Você deve ser fiel a ele. É verdade, agora que está vivendo um bloqueio (sic!) pela intromissão de um terceiro, mas você não deve parar de enviar-lhe as cartas e os relatos. Não só ele é útil a você; você também é útil a ele, por isso, nunca o deixe. Até que você seja reconhecido, sua confiança se firmará completamente." (FREUD; FERENCZI, 1994, p. 163). Roudinesco e Plon (1998) afirmam que era o ideal de cientificidade da psicanálise que sofreria os maiores danos caso fossem publicados os trabalhos feitos no começo dos anos de 1910 entre Frau Seidler e Ferenczi. Vieira (2017, p. 27) diz-nos que "dentro do comitê secreto, Jones e Eitingon tentaram diversas vezes dissuadir Freud de seu interesse pelo ocultismo, argumentando sempre que a associação da psicanálise à telepatia alargaria as já altas resistências do mundo anglo-saxônico, onde Freud já era acusado por seus opositores de ser um charlatão. Sabe-se que Freud concordou parcialmente com essa necessidade, pois impediu Ferenczi de apresentar, no congresso de Bad-Homburg em Hessen, sua comunicação sobre suas experiências com telepatia".

Foucault resgata com Binswanger a abertura para compreender o sonho como força cósmica, fundindo a verdade como elemento que ronda ao mesmo tempo a interioridade da subjetividade e a exterioridade da objetividade. "Tudo o que é 'interior' é, aqui, 'exterior', assim como tudo o que é exterior é interior" (BINSWANGER, 2002, p. 436). A alquimia ancora uma dupla polaridade na filosofia imaginária do sonho: a polaridade luz-escuridão e a polaridade água-fogo não como forças opostas, mas complementares e análogas da psique.

Na polaridade luz-escuridão, os sonhos rememorados e anotados pela manhã permitem ao sujeito uma experiência de luminosidade que Foucault vem chamar de *clarividência*, "retorno imediato aos objetos sem passar pela mediação dos órgãos" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 90), como se a intuição onírica permitisse o clarão da visão sobre direções existenciais fundamentais que envolviam inclusive os aspectos sombrios da alma, numa espécie de comunicação entre o sono do corpo e a vigília consciente. Na polaridade água-fogo "a alma, liberta de seu corpo (...), deixa-se imergir nele, e se mistura aos seus movimentos em uma espécie de união aquática" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 94), ou ainda "no sonho, o corpo sutil da alma viria aluminar-se no fogo secreto do mundo, e com ele penetraria na intimidade das coisas" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 94).

No contato com a alquimia, Binswanger (2002, p. 434) é enfático ao dizer que "os sonhos são certamente criações poéticas" e por isso anotar a memória recordada do sonho ao acordar seria também fazer uma escrita *alquímica* de si. Enquanto poesia, a imagem do sonho não é passível às *formas* de representação pela linguagem racional e argumentativa, mas espreita à dramática cósmica, uma espécie de *força* eminente de realidade pela criação poética, tomada como emergência da própria existência: "o

sonho é a imagem primeira da poesia, e a poesia, a forma primitiva da linguagem, a 'língua materna do homem'. O sonho, assim, está no princípio mesmo do devir e da objetividade" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 101). O poeta aqui não é aquele que necessariamente produz uma obra literária, mas sim aquele que vai *se* escrevendo conforme a sua transformação no drama cósmico da existência.

"Herdeiros de velhos andarilhos ambulantes, os poetas carregariam consigo, nas suas palavras e nas suas obras, a própria indigência do pensamento humano" (FREITAS, 2016, p. 15). É por isso que anotar os sonhos como primeiro ofício da manhã é repetir o gesto de imaginar por quais descaminhos perambulou a alma na noite do mundo. Esse exercício se faz como antípoda de uma filosofia da consciência, que confina as práticas espirituais ao entendimento, ao julgamento e ao esclarecimento. Para essa compreensão de filosofia, personagens como o louco, o poeta, o sonhador e o vidente não encontram lugar na ordem do discurso (MELIM, 2009, p. 76-77), uma vez que sonham acordados e com isso fabulam outras línguas, realidades e mundos possíveis. Dizendo de outro modo, sonhadores e videntes, "loucos e poetas se identificariam pela capacidade de fabricar sonhos capazes de iludir o espírito" (FREITAS, 2016, p. 18).

Nesse contexto, a atenção e anotação aos próprios sonhos reaparece como um exercício de poesia relacionado à vidência, trabalho sobre si como caminho para ter acesso à própria vida enquanto processo de autotransformação. A prática mística da poesia como tentativa de unir o trabalho sobre si mesmo à produção de uma obra de arte foi a maior tentativa do romantismo alemão. Agamben sabe que diversas línguas europeias possuem um termo comum para poeta e vidente (*vates* em latim, *fili* em irlandês e *thulr* islandês), o que sugere uma relação íntima entre poesia e profecia (DODDS, 2002, p. 105). Não de modo fortuito, o

filósofo italiano recupera uma carta de Arthur Rimbaud onde aclara bem esse processo: "O primeiro estudo do homem que quer ser poeta (...) é seu próprio conhecimento, total; ele procura sua alma, inspeciona-a, tenta, aprende. A partir do momento que a sabe, precisa cultivá-la [...]. Eu digo que é preciso ser *vidente*, fazer-se *vidente*" (FOUCAULT, 2018a, p. 143, grifo do autor).

A poesia se entretece à elaboração alquímica da vidência, pois, da mesma maneira como a poesia altera o processo de significação dos conceitos, o vidente é aquele que vê além do que está sendo visto, vê o óbvio velado da realidade. Ao mesmo tempo em que os poetas inventam outra língua, os videntes e os sonhadores também enxergam para além da visão, porque ser poeta nesse caso é escrever a vida como fábula, "significa literalmente ser tomado, ser possuído, ter experiência da alienação do próprio lugar" (FREITAS, 2016, p. 21) habitual das palavras e das coisas.

Contar para si mesmo seus sonhos é o exercício de escrita como gesto de recolher a singularidade da alma através das pistas, sintomas, sinais e indícios que nos são transmitidos pela noite dos sonhos, um despertar para a alteridade interior de si. Com isso, os sonhos vêm nos mostrar uma espécie de *opus alcymicum* que toma o trabalho de si orientado para a transformação espiritual que implica "libertar-se do pequeno número de 'poses' intelectuais e sentimentos em que estamos aprisionados para ter acesso a uma verdadeira autotransformação" (AGAMBEN, 2018a, p. 138), onde a obra escrita que nos pulsa é a nossa própria vida se escrevendo à medida que nos desapegamos daquilo que somos.

Não à toa, Agambem (2018a, p. 29) enuncia que toda literatura é a memória da perda do fogo, sendo o fogo o mistério da existência partilhada por cada um de nós, relato singular e comum ao mesmo tempo. Para o filósofo italiano, o que resta do mistério em nossos dias é a literatura,

porque a ela é dada a possibilidade de se aproximar dos elementos extraordinários da existência como forma de conhecimento pela imaginação. Se a humanidade afasta-se cada vez mais das fontes de mistério e perde com isso a lembrança daquilo que lhe foi ensinado pelo fogo alquímico, será preciso apostarmos em um tipo de escrita que faça do mistério a própria fonte de conhecimento e cultivo.

Esse gesto alquímico da escrita onírica é uma *prática intra* e *extratextual,* porque convoca a linguagem interior do sujeito a se pensar conjuntamente à paisagem (imagem onírica) sinalizada pelo sonho e, por isso, o segredo e*s*otérico da alma encontra-se no gesto e*x*otérico, pela exposição de si no ato de escrever. Trata-se de uma escrita como exercício cartográfico de si, a fim de descrever o maior número de detalhes possíveis da imagem onírica, pois cada sutileza indicada por essa descrição colabora para a pintura da psique pelo sonho. Com isso, a sutileza dos detalhes e o texto produzido – seja ele poético ou prosaico – se costuram à medida que o conteúdo da escrita se atenta aos elementos considerados não pertinentes para certa concepção acadêmica da escrita filosófica.

O gesto alquímico da escrita do sonho aponta uma analogia entre a poesia e a magia como exercício de resistência pelo ato da escrita, se entendermos por resistência não a mera crítica e oposição ao poder, mas sim a liberação da potência contida na singularidade de cada vida, algo que não se curva ao discurso do especialista, mas promove deslocamento de forças anunciando o próprio *ethos* do sujeito-escrevente, em sua prática de escrita. A título de exemplo, o estilo aproxima-se da magia contida na grafologia*,* estudo da estilística da escrita manuscrita, atividade para a qual importam as imagens das figuras e dos traçados das letras no papel, pois elas indicam o tracejado ético do escritor como singularidade inimitável de sua prática de vida contida na descrição de si. A leitura aproxima-se da

atividade dos quiromantes, que investigam as miudezas da vida deixadas nas linhas sutis e quase imperceptíveis que podem ser encontradas em nossas mãos, assinaturas as quais a linguagem discursiva e a consciência não conseguem abarcar.

Nesses termos, descrever os sonhos como exercício de atenção aos sinais transcende a técnica especializada, à medida que permite acessar as profundezas de nós mesmos mostradas pela superfície da imagem onírica; tarefa que, como sugere o *jovem* Foucault, implicaria resgatarmos na *escrita de si* uma faculdade silenciada por nossas estruturas de pensamento contemporâneas: a intuição, "a intuição que ele [o sonho] traz com ele é a mais elevada forma de conhecimento" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 96). A intuição seria como que esse instinto de pressentimento que exige atenção plena ao nosso modo de vida, sensível a cada diferenciação singular que compõe o sonho vivido.

Embora a noção de instinto tenha sido lida por toda uma tradição racionalista e humanista como uma "ação de reflexo mecânico" pouco pensada - oposição clara entre natureza e cultura, sujeito e objeto -, interessa-me apontar que o ato mágico da escrita aparece como o gesto originário da criatividade, ao resgatar uma lógica da mútua inclusão, onde instinto e intuição caminham simpaticamente. "A simpatia é o *modo de existência do terceiro incluído*" (MASSUMI, 2017 p. 70) que permite ao sujeito, pela escrita onírica, estabelecer contato com o mistério trazido dentro de si enquanto espelho daquele existente fora do eu, no seu encontro entre subjetividade e objetividade. O dentro e o fora comunicam-se por essa zona intermediária e penumbrosa que atravessa analogicamente o eu: o si.

Pensar uma filosofia da expressão em chave onírica é flertar com uma alquimia enquanto linguagem poética própria da existência, isto é,

"levar a sério o trabalho 'poético' da imaginação – que liga a ação concreta aos movimentos mais originários da liberdade – em direção a um mundo efetivamente 'comum'" (MIOTTO, 2011, p. 54) ligando a subjetividade ao drama cósmico e trágico de uma vida singular que se relaciona às demais subjetividades. Se o gesto platônico de expulsar os poetas da cidade implica também na exclusão do pensamento visionário e ficcional do real, o sonho socrático à hora da morte, seu 'pôr do sol', reacende a palavra e a ação inspirada da filosofia como encantação musical.

Veremos as implicações éticas e políticas desse movimento que se alimenta dos estados oníricos alterados na próxima seção. Em particular, analisarei a (3) *a interface ética e política entre a morte e o sonho*: A implicação política do gesto socrático do enfrentamento da morte, temática que Foucault vem encontrar no curso de sua trajetória existencial, quer seja pela singularidade do *êthos* socrático, quer seja pelo sonho comum da transformação da vida partilhado entre os iranianos.

3.2 Insurreição como experiência imaginária: interface entre o sonho e a morte

"A partir de agora a questão revolucionária é uma questão *musical*" (TIQQUN, 2019, p. 250). Foucault vem encontrar no sonho a marca da presença intempestiva do *outro* em nossas vidas, acontecimento político que pouco se pode acessar pelos livros. Há mais ideias sobre a Terra do que os intelectuais frequentemente imaginam, "e estas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes e mais apaixonadas do que podem pensar os políticos" (FOUCAULT, 2018a, p. 139) com suas ideologias, partidos e vanguardas. Com isso, venho pensar nesta seção de livro certa zona de indeterminação na força imaginária do sonho em suas implicações ético-políticas, regidas pelas apostas coletivas que experimentam o sonho como

a potência de abertura para um mundo onde tudo poderia ser diferente, gesto que conversa com uma atitude de enfrentamento em face da própria morte.

Os sonhos são imanentes ao cuidado de si, porque nos transmitem sinais possíveis de serem atualizados para o aprendizado da alma. A leitura anarqueológica tecida por mim relaciona escritos do *jovem* ao *tardio* Foucault, ambos atentos em investigar o sujeito em suas formas concretas de vida, "ambos curiosamente às voltas com a atividade onírica do espírito humano. Para os dois, o sonho seria um dos núcleos irradiadores de sentido da existência e uma chave de abertura das artes da existência mobilizadas pela analítica do cuidado de si" (FREITAS, 2016, p. 23). Em suma, os sonhos abrem o portal alquímico para o campo do cuidado como uma tarefa ético-política por excelência.

Primeiramente, a experiência onírica não pode ser isolada de seu conteúdo ético. "O sonho é o desvelamento absoluto do conteúdo ético, o coração posto a nu" (FOUCAULT, 2006b, p. 101) como movimento originário da liberdade. As visões dos sonhos não são, de modo algum, desregradas, mas permitem ao sujeito o contato com a verdade mais íntima que traz dentro de si. Foucault, citando Novalis, reconhece no mundo do sonho a designação da existência que cruza o presente, o passado e o futuro da alma: "Nós sonhamos com viagens através do mundo todo, este mundo todo não estaria dentro de nós? É em si e em nenhuma outra parte que reside a Eternidade com seus mundos, o passado e o porvir" (NOVALIS *apud* FOUCAULT, 2006b, p. 100).

Tomando o sonho socrático como *gesto inspirado*, intercalarei esta análise cruzando o enfrentamento à morte por Sócrates aos sonhos coletivos dos iranianos, quando encontram sua *vontade de potência* na decisão existencial e política em preferirem morrer na guerra ao morrerem

de fome. Em ambos os casos parece haver um jogo de colocar em xeque uma vida pouco digna de ser vivida, que traz implicações éticas (relação de si para consigo, o si, singularidade da alma) e políticas (relação de si para com o outro, comum do mundo) do cuidado que pouco foi atentada, talvez pelo fato de seu núcleo irradiador constituir-se daquilo que Foucault veio chamar, polemicamente, de uma *espiritualidade política,* experiência que permite pensar a crítica filosófica em outros termos, pelo gesto de escutar *vozes outras*.

Mais precisamente, será preciso aprender a escutar as vozes infames daqueles que habitualmente não tiveram lugar de fala na polis ou, como fez Sócrates, foi alertado pelo *daimon* e seus sonhos sobre outras maneiras de viver que implicaram o silêncio na assembleia como militância política. O exercício de escutar vozes *outras* sugere uma reflexão radical sobre os modos hegemônicos de pensar para o qual somos formados em nossas instituições educativas.

O alerta às armadilhas que a crítica esconde parece o flerte com outro tipo de experimentação política, articulada à criação de um *ethos* engajado em práticas de cuidado para consigo, com o outro e com o mundo. Profano ofício esse que leva a sério a imaginação política na contemporaneidade ao enredá-la à espiritualidade, como a magia de ter cuidado com o(s) outro(s) e o mundo, cujas implicações são ainda suspeitas e desconfortantes para nossas estruturas de pensamento no tempo presente (FREITAS, 2016, p. 11).

Foucault sabe que a história do poder relaciona-se diretamente à história das relações entre subjetividade e verdade, ou seja, não há governo dissociado dos processos de subjetivação e a construção do sujeito político passa pelo processo das tecnologias do eu. O exemplo central que o pensador francês nos oferece são as técnicas da pastoral cristã relativas à

direção da consciência, onde determinados indivíduos assumem o papel de condutores em relação a outros e por isso se legitimam práticas "ao cuidado das almas, ao tratamento dessas almas, a todas essas práticas que vão do exame à confissão passando pelo reconhecimento, essa relação obrigatória de si para consigo em termos de verdade e de discurso obrigatório" [1978] (FOUCAULT, 2006a, p. 53). Nesse registro, o pastorado visa a um objetivo situado no além e apenas intervém aqui embaixo em função desse além.

Sobre a relação entre poder e cuidado, Freitas sugere que, por um lado:

> O poder político agencia o exercício concreto das condições de liberdade dos sujeitos e incitando-os a adotarem uma relação adequada com a esfera política, movendo ações direcionadas a fazer com que indivíduos assumam 'uma relação educada e culta de autocuidado' em relação aos seus corpos e mentes' (FREITAS, 2016, p. 10).

Por outro lado, Foucault parece encontrar na espiritualidade um tipo de cuidado enredado aos sonhos que nos vem mostrar a insurreição política como experiência imaginária.

Essa *outra* possibilidade parte da constatação da contemporaneidade como o sintoma pleno da aridez em termos da capacidade de sonhar com novas experimentações políticas. Embora Foucault (2010b [1978]) enuncie essa questão em um texto marginal para lá de provocativo, a começar pelo título, *Metodologia para o Conhecimento do Mundo: como se Desembaraçar do Marxismo*, escrito tomando como contexto a política francesa em 1978, penso que a questão permaneça atual e sirva também para nos pensarmos em termos brasileiros.

> O que é característico em nossa geração – provavelmente foi mesmo para aquela que nos precede e para aquela que nos segue – é, talvez, a falta de imaginação política. O que isso significa? Por exemplo, os homens do século XVIII e os do XIX possuíam ao menos a faculdade de sonhar com o amanhã da sociedade humana (...).
> Ora, hoje, no nosso país, que aridez de imaginação política! Não podemos nos espantar com essa pobreza. Nesse sentido, somos antípodas dos homens do século XVIII e XIX. É, apesar de tudo, possível compreender o passado analisando o presente. Mas, em matéria de imaginação política, é preciso reconhecer que vivemos em um mundo muito pobre (FOUCAULT, 2010b [1978], p. 190).

Tomando o pensamento político contemporâneo como o grande herdeiro da crítica marxista, o ponto de partida para a analítica foucaultiana é que o marxismo teria contribuído grandemente para o empobrecimento da imaginação política (FOUCAULT, 2010b, p. 190) pelo seguinte motivo:

> O marxismo como ciência – na medida em que se trata de uma ciência da história da humanidade – é uma dinâmica de efeitos coercitivos, a propósito de uma verdade. Seu discurso é uma ciência profética que difunde a força coercitiva sobre uma certa verdade, não somente em direção ao passado, mas ao futuro da humanidade. Em outros termos, o que é importante é que a historicidade e o caráter profético funcionam como forças coercitivas em relação à verdade (FOUCAULT, 2010b [1978], p. 191).

O marxismo enquanto ciência profética parece ter confinado o futuro da humanidade a uma verdade unívoca, o que restringe a imaginação sobre outras possibilidades políticas.

> Ora, essas análises, nas obras históricas, terminam sempre com palavras proféticas (...). Mas podemos dizer que as profecias de Marx eram quase todas falsas (...). Por exemplo, a noção do desaparecimento do

> Estado é uma profecia errônea. De minha parte, creio que o que se passa concretamente nos países socialistas pressagiam a realização dessa profecia (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 204).

Embora seja Marx um profeta errôneo, não parece ele um falso profeta e por isso os apontamentos de Michel Foucault permitem voltar Marx contra os próprios marxistas. "Citam-se sempre Marx e o ópio do povo. A frase que precede imediatamente e que não é citada jamais diz que a religião é o espírito de um mundo sem espírito" (FOUCAULT, 2010a [1979], p. 265). De fato, o retorno à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [1843] permite-nos apontar que *ópio* do povo não é dito apenas no sentido da religião como a negação da política, mas pode ser expandido também como o germe do valor revolucionário da espiritualidade (LAVAL, 2018, p. 136).

> A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo (MARX, 2010, p. 145).

Nesses termos, a religião é um estado *opiáceo* como a *expressão* da miséria real pela alteração de consciência que permite conduzir ao *protesto* contra a miséria real. Isso quer dizer que, em lugar de ser suprimida, a religião poderia ser tornada como um instrumento da subjetividade enquanto força política para a insurreição espiritual (LAVAL, 2018, p. 136-137).

Dessa maneira, Foucault não se opõe a Marx em sua crítica à religião, mas parece enunciar certa espiritualidade articulada à política *graças* a ele e com isso verte Marx contra os próprios marxistas, introduzindo certa *moral do desconforto* que obriga o pensamento marxista

tradicional a repensar suas próprias estratégias de luta. "O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe na água, em outro lugar ele para de respirar; o marxismo professa mudar o mundo, mas não tem disposições necessárias para isso" (FOUCAULT, 2010b [1978], p. 187), porque os seus objetivos nas lutas são sempre ocultados pela produção da verdade em termos de profecia. Será preciso diferenciar um *profeta errôneo* como Marx de *falsos profetas* que fizeram do Partido Comunista o seu meio de vida religioso.

Para Foucault, "o Partido é uma organização provida de uma hierarquia estratificada (...), organização que excluía os elementos heréticos e que, assim procedendo, procurava concentrar as vontades individuais dos militantes a uma espécie de vontade monolítica" (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 206) possível de caber em termos de uma verdade analítica e teorizável que suprime vontades dissidentes, potências genuínas de um *sujeito qualquer*, daqueles que não foram capturados por uma ordem discursiva e hegemônica do Partido.

Ao contrário da organização partidária, a imaginação política aliada a uma filosofia onírica caminha por uma vereda substancialmente diferente, onde seria preciso:

> Evidenciar esse aspecto insuficiente da teoria. Será preciso destruir a ideia de que a filosofia é o único pensamento normativo. É preciso que as vozes de um número incalculável de sujeitos falantes ecoem e se faça falar uma inumerável experiência. Não é necessário que o sujeito falante seja sempre o mesmo. Não é necessário que somente ecoem as palavras normativas da filosofia. É preciso fazer falar todas as espécies de experiências, dar ouvidos aos afásicos, aos excluídos, aos moribundos, pois estamos no exterior, enquanto são eles que efetivamente enfrentam o aspecto sombrio e solitário das lutas. Creio que a tarefa de um praticante da filosofia, vivendo no Ocidente, é a de

> dar ouvidos a todas essas vozes (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 207-208).

A filosofia como a tarefa de escuta de todas as espécies de experiências, em particular ao ato de dar ouvidos a todas essas vozes heréticas parece unir os sonhos de Sócrates ao de Foucault. Da mesma maneira com que o filósofo grego recebe em sonho a tarefa de fazer da filosofia o ofício originário da poesia enquanto arte da escuta para o cuidado de si, ato praticado durante toda a sua vida, Foucault atualiza politicamente a filosofia como jornalismo ao *esbarrar* com a experiência espiritual colhida desde a insurreição dos iranianos em 1978[35], espécie de sopro de inspiração de um povo que se insurge ao preço da própria morte em massa.

Ao ser convidado para escrever regularmente sobre a questão, Foucault surpreende e "propõe constituir uma equipe de intelectuais-repórteres que se pronunciaram lá [no Irã] onde nascem e morrem esses acontecimentos que são as ideias" (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 211, grifo nosso). Pensar e escrever filosoficamente à maneira da reportagem é dar-se conta de uma forma de fala não estatutária, que não pode ser reduzida ao esquema analítico de uma verdade já constituída, enunciada desde o lugar daquele que não se mistura. Pelo contrário, a entrevista é própria do momento em que o pensamento se encontra em estágio experimental, sujeito aos improvisos, quando não pode ainda ser considerado maduro ou definitivo.

Tomando nota das devidas diferenças de tempo histórico e contextos geográficos, é possível fazermos a analogia de que, assim como Sócrates convoca a filosofia para se aproximar da fala simples dos homens

[35] Foucault esteve no Irã de 16 a 24 de setembro e de 9 a 15 de novembro de 1978.

da polis, Foucault incita politicamente o intelectual universal para *ver* a especificidade do acontecimento da Revolta Iraniana sentindo o cheiro polvoroso do solo *quando a terra treme*, análise que escapa aos esquemas interpretativos sobre a política e permite *pôr a prova* o próprio acontecimento como forma de sonhar acordado. "A terra que treme e destrói as coisas pode bem reunir os homens; ela divide os políticos e marca mais nitidamente do que nunca os adversários" (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 213) do povo iraniano em uma experiência muito diferente da Revolução Francesa ou dos ideários revolucionários marxistas, o que faz Foucault problematizar a maneira habitual como pensamos filosoficamente a política: "O que é, para nós, um movimento revolucionário em que não se pode situar a luta de classes, as contradições internas da sociedade, em que não se pode também designar uma vanguarda, [partido ou ideologia claramente definida]?" (FOUCAULT, 2010a [1979], p. 259). Foucault encontra na experiência dessa *outra* forma de fazer política a força de um imaginário coletivo que oferece energia para lutar contra um poder particularmente brutal (LAVAL, 2018, p. 136).

Espiritualidade política

Sabemos bem que as celeumas envolvendo a participação do pensador francês na singularidade da luta iraniana são várias, mas uma em particular me interessa, pois ela permite dar visibilidade à articulação existente entre o sonho iraniano e um tipo de insurreição espiritual enquanto criação política. No artigo *Com o que sonham os iranianos?*, única reportagem publicada na França, em 22 de outubro de 1978, pelo jornal *Le Nouvel Observateur*, Foucault produz uma dupla argumentação sobre a questão, que pode ser sintetizada pelo trecho a seguir:

> O tremor da terra tinha sido a ocasião de fazer das estruturas religiosas não somente o ponto de ancoragem de uma resistência, mas o princípio de uma criação política. E é com isso que sonham [os iranianos], quando falam de governo islâmico.
> Mas sonham também com outro movimento, que é como que o inverso e a recíproca do primeiro. É aquele que permitiria introduzir, na vida política, uma dimensão espiritual: fazer com que essa vida política não seja, como sempre, um obstáculo à espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 235).

O que impressiona Foucault no povo iraniano é sua tentativa de "abrir na política uma dimensão espiritual" (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 235), "velhos sonhos que o Ocidente conheceu outrora, quando se queria inscrever as figuras da espiritualidade no terreno da política" (FOUCAULT, 2006a [1979], p. 79).

Foucault utiliza claramente o termo *espiritualidade política* no último parágrafo daquele texto e o preço a ser pago por esse uso foi alto, pois, além de causar grande alvoroço na esquerda francesa, ele também foi afamado como antidemocrata, profeta fanático, apoiador do regime islâmico, etc. (FOUCAULT, 2006b, p. 58-59; FOUCAULT, 2018, p. 17):

> Que sentido, para os homens que o habitam, procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa cuja possibilidade esquecemos desde o Renascimento e as grandes crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*? Já escuto os franceses rindo, mas sei que não têm razão (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 236).

A espiritualidade política de que os franceses rirão é justamente o preço que Foucault pagou por tentar mostrar a espiritualidade como potência para a transformação do mundo e de si mesmo, gesto que custou aos iranianos a própria vida, forma de atuação de que nos esquecemos desde o Renascimento.

Lorena Balbino sugere outra tradução para o último período do fragmento acima citado: "Eu já escuto os franceses rirem, mas eu sei que eles estão errados" (FOUCAULT, 2018, p. 12). Não apenas os franceses riram à época, mas o discurso acadêmico dedicado ao pensamento foucaultiano parece continuar rindo até o presente momento, uma vez que parece intragável admitir ainda a espiritualidade enredada ao campo de atuação política nesse autor. Estaremos ainda *errados*? Fato é que a espiritualidade acompanhará o pensador francês em seus últimos escritos e será peça fundamental para pensar o cuidado de si.

A noção polêmica de espiritualidade política pode ser melhor compreendida em duas entrevistas que permaneceram por 35 anos inéditas em francês e que deram forma à edição brasileira do livro *O enigma da Revolta,* publicado em 2018, material que já evoquei no capítulo anterior deste livro. Tais entrevistas são importantes, pois nelas Foucault enuncia justamente o quatro teórico por meio do qual pôde pensar o caso singular iraniano enredado à noção de vontade geral e espiritualidade política. Merece destaque o livro *O princípio esperança,* de Ernest Bloch (2005), obra pós-marxista rarissimamente lida dentre nós. Uma obra na qual o autor desenvolve o conceito político de *sonho diurno*, antecipador e concretizador para a busca de um mundo melhor[36].

[36] Obra que Foucault (2018, p. 51) lê "em razão de um acidente e de uma convalescença", no qual Bloch desenvolve o conceito de *sonho diurno,* sonho antecipador a fim de despertar politicamente para a busca de uma vida e um mundo melhor, "percepção de que a realidade das coisas não está definitivamente instaurada e estabelecida, mas que pode haver, no interior mesmo do nosso tempo e da nossa história, uma abertura, um

Bloch foi um dos raros visionários que teriam compreendido o pensamento de Marx sobre a farmacologia operada pela religião, duplo paradoxal entre o apoio e a limitação para a alteração de si (FOUCAULT, 2018, p. 136): enquanto o *ópio* aparece associado ao sonho noturno, o *haxixe* é pensado por Bloch como o transe diurno. Segundo ele, "o *ópio* aparece associado ao sonho noturno; o *haxixe* ao sonho diurno, flutuando, esvoaçando em liberdade. No transe do haxixe o ego é pouco alterado: o seu natural aspecto individual e o intelecto não são atingidos" (BLOCH *apud* MACHADO, 2008, p. 210). Droga amplamente utilizada por Benjamin (2017), o haxixe seria uma alteração de consciência espiritual com sinuosidade política, uma vez que permite a concentração no plano da experiência para dar forma ao sonho diurno de um mundo melhor, flutuando e esvoaçando em liberdade.

O ponto que mais me interessa ao retomar Bloch é que, ao contrário do princípio messiânico de um futuro revolucionário, esse autor encontra nas revoltas populares de grupos heréticos e de religiões dissidentes na Idade Média e no Renascimento a sustentação para uma compreensão revolucionária possível do interior mesmo do mundo aqui de baixo, mesmo que isso custe a própria morte, franca analogia ao acontecimento iraniano, que permite a Foucault identificar uma relação entre o que estava lendo e o que estava acontecendo. No Irã, ele

> Tentava descobrir qual era a força, qual continua sendo a força que atualmente pode se voltar contra um regime pavoroso, terrível, e terrivelmente forte, já que tem um exército, uma polícia absolutamente

ponto de luz e de atração que nos dá acesso, desde este mundo, a um mundo melhor" (FOUCAULT, 2018, p. 52). Então, Foucault percebe que "havia uma relação entre o que eu estava lendo e o que estava acontecendo. E eu quis ver. E eu realmente fui ver isso como um exemplo, uma prova daquilo que eu estava lendo em Ernst Bloch. Foi isso. Eu estive lá, com um olhar condicionado por esse problema da relação entre revolução política e esperança ou escatologia religiosa" (FOUCAULT, 2018, p. 53).

> gigantesca, todo um povo que tem as mãos nuas pois não está armado (...)
> Qual é então essa força que implica ao mesmo tempo uma vontade de sublevação feroz, obstinada, a cada dia renovada, e a aceitação de sacrifícios dos próprios indivíduos que aceitam a morte? (FOUCAULT, 2018, p. 18).

Foucault percebe que essa força dos 'indivíduos que aceitam a própria morte' não pode ser reduzida às ideologias de tipo marxista e será preciso buscá-la na espiritualidade, sem fazer disso a proposta do paraíso na Terra. Veja "a espiritualidade política de Calvino, ela provocou algumas fogueiras [risos]" (FOUCAULT, 2018, p. 64).

Um conceito central para compreender a *política do espírito* que move os sonhos dos iranianos é a *vontade coletiva*, "a vontade coletiva de um povo. Isso é de se saudar, não acontece todos os dias" (FOUCAULT, 2010a [1979], p. 262). É Schopenhauer quem introduz essa questão da vontade na filosofia ocidental "por meio de diversas comparações com a filosofia oriental" (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 195) e foi esse elemento comparativo que permitiu a Nietzsche a elaboração de uma *vontade de saber-poder* ou ainda da *vontade de potência*, conceitos disparadores dos quais se serviu Foucault para pensar as noções de luta, estratégia e insurreição, por exemplo. No caso específico dos iranianos, a vontade coletiva foi primeiramente experimentada como "recusa de um povo, não simplesmente do estrangeiro, mas de tudo que constituiu, há anos, séculos, seu destino político" (FOUCAULT, 2010a [1979], p. 262).

A recusa do destino político advém pelo elemento incomum de um povo preferir morrer a ter de obedecer a relações de poder. É preciso lembrar que Foucault chega ao Irã após um massacre coletivo de quatro mil mortes.

> Ora, não posso dizer que encontrei pessoas felizes, mas havia ausência de medo e uma intensidade de coragem, ou antes, a intensidade que poderia ter as pessoas quando o perigo, sem ter passado, já foi ultrapassado. Tinham ultrapassado, com sua revolução, esse perigo das metralhadoras que estavam, sempre, diante deles (FOUCAULT, 2010a [1979], p. 266).

A ultrapassagem de medo coletivo sobre a morte é política, à medida que não delega às forças do Estado ou da biopolítica o direito de vida e morte sobre os indivíduos e também espiritual porque implica a vontade de uma mudança radical na existência. Dessa maneira, ela abre também à política contemporânea um cenário possível em termos de imaginação, como motivo final para não obedecer: "não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar?" (FOUCAULT, 2006a [1979], p. 80).

Foucault encontra no Irã o ato de destituição do soberano que lembra a tragédia grega e será esse tipo de espiritualidade como ato agônico de afronta à própria morte que promoveu o levante do povo iraniano, como ele mesmo afirma: "As dificuldades econômicas que o Irã conhecia, nessa época, não eram bastante grandes para que as pessoas, centenas de milhares e milhões, descessem à rua e fossem se defrontar, peito nu, com as metralhadoras. É desse fenômeno que é preciso falar" (FOUCAULT, 2010a [1978], p. 264). Quando os iranianos tomaram as ruas diante de tanques, eles o fizeram não porque eram forçados ou constrangidos por alguém. Não havia um partido ou grupo identitário que assumisse o risco por eles, mas eram eles mesmos que não queriam mais o regime ao qual haviam sido submetidos e por isso se arriscavam à própria morte (FOUCAULT, 2018, p. 57). O que interessa a Foucault é justamente tomar por acontecimento o enigma da revolta do *homem comum*: "eu

prefiro morrer hoje me revoltando do que vegetar sob o domínio do senhor que me escraviza. Então esse morrer do que vegetar, essa outra morte..." (FOUCAULT, 2018, p. 73) é que merece a nossa atenção.

É nesse sentido que a insurreição iraniana possibilita uma maneira de transformação sobre a própria subjetividade, vontade de renovar toda a existência, reatando com uma experiência espiritual que só admite a vida caso seja digna de ser vivida, como tarefa para a transformação de si. "Precisamos mudar a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser e nossa relação com os outros, as coisas, a eternidade, Deus, etc. seja completamente mudadas, e só haverá revolução real na condição dessa mudança radical em nossa experiência" (FOUCAULT, 2010a [1979], p. 264). Nesse sentido, o acontecimento iraniano parece ter encontrado o eixo entre política e espiritualidade na compreensão de que nada pode mudar se não mudarmos a nós mesmos, uma "vontade radical da alteridade em relação a si mesmo" (FOUCAULT, 2018, p. 26). Em resumo, a *vontade de espiritualidade* pode ser definida pela "vontade de ser outro do que se é, uma forma concreta, precisa, organizável em um movimento político" (FOUCAULT, 2018, p. 23).

Dessa maneira, Foucault é enfático em nos lembrar que "revoluções sem espiritualidade são a exceção" (FOUCAULT, 2018, p. 25). "A Revolução Francesa foi a primeira e única revolução que menosprezou sua espiritualidade" (FOUCAULT, 2018, p. 27) e a contemporaneidade constata "o grande fracasso do projeto de uma revolução que seria cientificamente pensável, o grande fracasso de uma revolução que levaria a um estado racionalmente controlado e, ao mesmo tempo, asseguraria a felicidade dos indivíduos" (FOUCAULT, 2018, p. 31). Evidentemente, o fracasso desse ideário pode ser apontado como um dos responsáveis pelo reaparecimento em estado nu dessa vontade de

espiritualidade, mas está longe de ser o único ou o principal, uma vez que a espiritualidade pode ser

> considerada como a raiz de todas as grandes reviravoltas políticas e culturais, e como a religião pode desempenhar um papel, e um papel decisivo nesse movimento, mas no movimento que é o da espiritualidade e não o da religião. É a isso que me referia. (FOUCAULT, 2018a, p. 23).

Diferentemente do caso francês, onde os homens tiveram a consciência de que faziam a revolução e fizeram a revolução, porque tiveram consciência do que faziam, a *insurreição espiritual* é um fenômeno de ordem acontecimental, pouco explicável em nível de consciência e ideologia. Nesse sentido, o que se manifesta nela é a "insurreição dos sujeitos que não querem mais serem *assujeitados* ao sujeito da história, é esse, creio, o fenômeno característico de nossa época" (FOUCAULT, 2018, p. 36), quer seja esse sujeito da história a Razão, a Humanidade, o Homem, ou a Sociedade. O acontecimento iraniano chama a atenção de Foucault porque, sendo o poder uma relação, ele percebe que uma desobediência que coloque em risco a própria vida mudará consideravelmente o jogo do poder, potencializando novos sonhos e outras possibilidades de vida.

O enfrentamento da morte como prática de liberdade parece ser uma marca presente ao ensaiarmos uma espiritualidade política. Nesses termos, ressoa o eco entre *vontade coletiva* pela qual opera o sonho político do povo iraniano em não se assujeitar espiritualmente a uma vida pouco digna de ser vivida, manifestada em estado nu quando dizem "eu prefiro morrer", e o gesto ético socrático de enfrentamento à morte guiado pelo sonho, como a junção essencial da filosofia e da espiritualidade pelo cuidado de si.

> Tomemos o exemplo de Sócrates: é precisamente ele quem interpela as pessoas na rua, os jovens no ginásio, perguntando: 'Tu te ocupas de ti?'. O deus o encarregou disso, é sua missão, e ele não a abandonará, mesmo no momento em que for ameaçado de morte. Ele é certamente o homem que cuida do cuidado dos outros: esta é a posição particular do filósofo (FOUCAULT, 2006a [1984], p. 271).

O gesto político do enfrentamento da morte ocorre à medida que Sócrates não se descuida dessa voz divina, emanada tanto em sonho como pelo seu *daimon*.

A morte, nesse campo, não se trata do gesto em renunciar à vida, esperando a salvação em morte como acreditam os cristãos, mas do cumprimento ontológico do cuidado para consigo, única tarefa filosófica que reverberará na reputação deixada aos discípulos. Algo parecido Foucault nota no gesto do povo iraniano, uma vez que não se tratava do desejo ou da busca pela morte, mas sim da vontade de uma *vida outra* que poderia custar o preço da morte, se necessário fosse. Eis aqui o sonho e a morte como práticas filosóficas e espirituais de liberdade.

É pela relação com a liberdade que Foucault entende existir uma ligação quase identitária entre espiritualidade e filosofia. Espiritualidade

> Como aquilo que se refere precisamente ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser. Acredito que, na espiritualidade antiga, havia identidade ou quase, entre essa espiritualidade e a filosofia (...) como base para esse cuidado de si (FOUCAULT, 2006a [1984], p. 279).

Tecer uma *anarqueologia* da espiritualidade consiste em fazer a história dessas experiências por meio das quais o homem foi capaz de se

inventar e reinventar. “Fazer a história da espiritualidade seria, portanto, fazer a história de todas as experiências alteradoras que o homem pôde realizar, e isso seria no fundo fazer a história dessa ‘série infinita e múltipla de subjetividades diferentes que jamais terá um fim’” (LAVAL, 2018, p. 140). Não à toa, Foucault enuncia que “não pode haver e que não é desejável que haja sociedades sem insurreição. É isso” (FOUCAULT, 2018, p. 91). A insurreição espiritual é própria de uma história da subjetividade que não terá fim, portanto.

Da mesma maneira como Cébes se surpreende pela mudança de *tom* ao filosofar que conduz Sócrates a fazer poesia, Foucault nos toma de surpresa ao empregar certo *tom de vidência* empreendido no trecho que transcrevo a seguir.

> É nesse sentido que a ideia de uma preocupação com a espiritualidade, assim como, afinal, Bataille nos sugeriu há vinte anos, me parece algo ainda totalmente relevante. Em todo caso, é por isso que eu luto. (...)
>
> Foram precisos dois séculos para que, do interior do cristianismo, uma espiritualidade ainda cristã, mas inteiramente voltada contra a Igreja, conseguisse mudar um pouco – e digamos francamente – até muitas coisas no Ocidente.
>
> Atualmente, nos escombros em que estamos, não acho que seja em dez ou quinze anos que poderemos enxergar com precisão o que isso será. O tempo dos Irmãos da Vida Comum, o tempo dos anabatistas, o tempo dos taboritas, etc. recomeçará, não sob uma forma religiosa, mas haverá também formas religiosas; será uma imensa experimentação na escala de pelo menos um século, se não mais.
> É isso que é preciso fazer! (FOUCAULT, 2018a, p. 35).

Esse intelectual específico posto a diagnosticar o tempo presente nos surpreende ao fazer da vidência uma “intuição notável e sem dúvida

antecipadora, quando afirma que o tempo das doutrinas já passou e o das experiências retornou" (LAVAL, 2018, p. 141). A vidência se tem realizado?

O sonho das contracondutas emergidas na atualidade parece estar se constituindo em certa *experiência de um outro mundo*. Não sabemos em que medida tais práticas promoverão alternativas potenciais ao sistema capitalista e ao controle biopolítico, justamente porque após a derrocada do ideário iluminista temos presenciado uma *penumbra* pavorosa entre regressões reacionárias e fascistas, misturadas a reinvenções de práticas coletivas que não visam tomar o poder, mas sim transformar profundamente as relações entre as pessoas. Essa experiência abre-nos para um tipo de filosofia em experiência onírica em que a crítica enquanto tarefa de denúncia pouco tem a contribuir. De minha parte, tenho procurado mostrar desde o início deste livro que parece existir uma relação estreita entre filosofia e magia pela qual caminha o universo onírico como campo de práticas para o acesso a *outras* experiências espirituais enredadas entre o cuidado e o uso de si. Continuando a disparada de pensamento desde Sócrates, certa dimensão profética e curadora dos sonhos na dramaturgia da morte socrática chama a atenção de Foucault e eu a torno visível.

3.3 Um enigma pensado em chave onírica: o galo de Asclépio

Os últimos gestos da morte de Sócrates permanecem ainda um enigma para nossas estruturas atuais de pensamento. Retomarei o *Epílogo* do *Fédon*, diálogo platônico cujo narrador homônimo relata toda a dramaturgia da morte de Sócrates a Equécrates, a fim de me aproximar de tal mistério. O ponto central a ser destacado é que o dom-obrigação do cuidado para consigo é a tarefa filosófica que se deve fazer atenta e presente

durante toda a vida e até mesmo após a morte. Isso pode ser demonstrado pelo antepenúltimo conselho dado por Sócrates a seus discípulos, quando Críton indaga ao "pai" o que seus "filhos órfãos"[37] deveriam fazer após a sua morte:

> - Então, que ordens nos dás, Sócrates, a estes ou a mim, a respeito de teus filhos ou de qualquer outro assunto? Quanto a nós, essa seria, por amor a ti, nossa tarefa mais importante!
> - Justamente, Críton, não cesso de falar sobre ela – respondeu – e nada de novo tenho para vos dizer! Vede: cuidai de vós próprios, e dessa vossa parte então toda tarefa será feita com amor, tanto a mim e aos meus quanto a vós mesmos, ainda que não tenhais assumido esse compromisso. Suponhamos, pelo contrário, que de vós próprios não tomeis cuidado, e que não queirais absolutamente viver em conformidade com o que foi dito tanto hoje como em outras ocasiões. Então, quaisquer que possam ser hoje o número e a força de vossas promessas, nada tereis adiantado! (PLATÃO, 1972, p. 129, *115b*).

Após essa fala, Sócrates inicia a sua preparação à morte com um banho de purificação, atitude que mostra o cuidado para consigo próprio em seu momento solene. Em seguida, informa-nos Fédon que

> Depois de se ter banhado, trouxeram-lhe seus filhos (tinha dois pequenos e um já grande), e as mulheres de casa[38] também vieram; entreteve-se com eles em presença de Críton, fazendo-lhes algumas

[37] Sobre o laço simbólico de paternidade que unia seus discípulos a Sócrates: "Lamentávamos a imensidade do infortúnio que sobre nós descera. Verdadeiramente, era para nós como se perdêssemos um pai, e iríamos passar como órfãos o resto da vida!" (PLATÃO, 1972, p. 116a).

[38] Não podemos nos esquecer de que a morte de Sócrates ocorre após a Guerra do Peloponeso, quando a Grécia estava arrasada. Há, nesse sentido, uma dupla hipótese sobre as "mulheres da casa" nesse fragmento, como nos diz a Nota de Tradução do *Fédon*: "Essa frase suscitou na antiguidade a seguinte tentativa de explicação: em seguida à guerra do Peloponeso, em que morreram muitos homens; os atenienses consentiram que cada cidade passasse a ter mais mulheres além da legítima esposa; e Sócrates, modelo de patriota, acrescentou a Xantipa uma nova esposa, da qual teve um de seus três filhos. Mirto era o nome desta última. Mas tudo isso não está bem provado. Platão, quando aqui fala em mulheres de casa, talvez queira significar apenas que Xantipa compareceu ao cárcere acompanhada de parentes ou de escravas (N. do T.)" (PLATÃO, 1972, p. 130).

> recomendações. Em seguida ordenou que se retirassem e veio para junto de nós [os discípulos] (PLATÃO, 1972, p. 130, *116b*, grifo nosso).

É já e somente com os discípulos que Sócrates bebe a cicuta. Ele comporta-se serenamente nesse ato, como se estivesse em um banquete, ofertando a libação (gesto de derramar algumas gotas da bebida ao chão) e oração aos deuses, no qual pergunta ao servidor dos Onze, oficial encarregado da preparação da cicuta:

> - Dize-me, é ou não permitido fazer com esta beberagem uma libação às divindades?
>
> - Só sei, Sócrates, que trituramos a cicuta em quantidade suficiente para produzir seu efeito, nada mais.
>
> - Entendo. Mas pelo menos há de ser permitido, e é mesmo um dever, dirigir aos deuses uma oração pelo bom êxito desta mudança de residência, daqui para além. É esta minha prece: assim seja!
>
> E em seguida, sem sobressaltos, sem relutar nem dar mostras de desagrado, bebeu até o fundo (PLATÃO, 1972, p. 131, *117b* e *c*).

O único desagrado de Sócrates no momento da morte ocorre com seus próprios discípulos, que, após verem que a última gota do veneno fora bebida por seu mestre, não se contiveram e caíram em lágrimas, rugidos de dor e cólera.

Sócrates, então, os convoca pela penúltima vez ao ofício do cuidado para consigo, sob a forma de autodomínio:

> - Que estais fazendo? – exclamou. – Que gente incompreensível! Se mandei as mulheres embora, foi sobretudo para evitar semelhante cena, pois segundo me ensinaram, é com belas palavras que se deve morrer. Acalmai-vos, vamos! Dominai-vos! (PLATÃO, 1972, p. 132, *117d*).

O mistério mais significativo desse teatro trágico ocorre, no entanto, na última cena do *Fédon*. Já certificado de que a morte era inevitável, Sócrates profere a Críton suas últimas palavras em vida, que fazem referência a certa dívida de um galo para com o deus Asclépio:

> - Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar certa dívida.
>
> - Assim farei – respondeu Críton – Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos.
>
> A pergunta de Críton ficou sem resposta. Ao cabo de breve instante, Sócrates fez um movimento. O homem então o descobriu. Seu olhar estava fixo. Vendo isso, Críton lhe cerrou a boca e os olhos.
> Tal foi, Equécrates, o fim do nosso companheiro. O homem de quem podemos bendizer que, entre todos os de seu tempo que nos foi dado conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo (PLATÃO, 1972, p. 132, *118*).

Perguntas fantasiosas tomam inicialmente minhas conjecturas sobre essa cena: O galo seria um mero delírio de Sócrates sob efeito do veneno à beira da morte? Ou ainda o gesto de reconhecimento a Asclépio, um deus da cura, que por tanto tempo lhe proporcionou a boa saúde?

Não me parece que logo as últimas palavras de um dos personagens mais significativos para a história da filosofia ocidental seja mero acaso. Antes, penso se tratar de uma recomendação para que Críton não se esqueça de algo importante, embora enigmático, o sacrifício de um galo ofertado ao deus Asclépio, o último gesto de cuidado emanado por Sócrates.

Essa atitude toma grande atenção de Foucault em seu curso de 1984, *A coragem de verdade*, espécie de curso testamental porque foi o último ministrado em vida. Para ele,

> A última palavra de Sócrates, essa última palavra que vem encerrar a pequena anotação, a pequena súplica a seus discípulos: lembrem-se de fazer, a Asclépio, o sacrifício de um galo. Façam isso, não se esqueçam, não descuidem disso: *mè amelésete* [não esqueçais, não negligencieis]. Essa mesma palavra, 'cuidado', esse nome que designa o esquecimento ou o não esquecimento, o descuido ou o não descuido, toda essa série de expressões vocês encontram ao longo da *Apologia* de Sócrates, do *Críton* e do *Fédon* (FOUCAULT, 2011a, p. 79, grifo nosso).

Mé amelésete trata-se, no entanto, de um chamado para o não descuido um tanto diferente de outros que enredaram o cuidado socrático. Para Foucault (2011a, p. 63-85), nenhum dos historiadores da filosofia ou dos comentadores que nos dois últimos mil anos se debruçaram sobre o *Fédon* jamais desvendaram as últimas palavras de Sócrates, o que faz delas uma

> Espécie de mancha cega, de ponto enigmático, ao menos de pequena lacuna na história da filosofia. Deus sabe como todos os textos de Platão [foram] comentados em todos os sentidos; no entanto, o fato é que essas últimas palavras de Sócrates, daquele que fundou afinal de contas a filosofia ocidental, permanecem sem explicação, em sua estranha banalidade (FOUCAULT, 2011a, p. 84, grifo do tradutor).

Esse ponto enigmático ocorre porque Foucault percorre de fio a pavio a temática do cuidado de si e constata que essa última prescrição socrática extravasa o seu uso conceitual habitual. É preciso

> Constatar que nessa última palavra de Sócrates – não descuidar (*mé amelésete*) – não é evidentemente, ou pelo menos não é aparentemente,

> do cuidado de si que se trata, pois se trata simplesmente de uma prescrição ritual e religiosa. É preciso sacrificar um galo a Esculápio[39], e é disso que se tem de cuidar, é disso que não se deve descuidar (FOUCAULT, 2011a, p. 79).

Posiciono-me diferentemente de Foucault sobre essa questão. Parece-me que *mé emelésete* não se trata apenas de uma prescrição ritual e religiosa, algo que ele próprio nota em fragmento posterior ao supracitado. Paira um enigma para Foucault ter encontrado após todo esse grande ciclo da morte de Sócrates

> esse tema do cuidado e todas as palavras como *epiméleia*, *epiméleisthai*, *ameleîn*, *mélei moi* – [e venha] encontrar pela última vez uma palavra formada a partir da mesma raiz, e onde ainda se trata desse cuidado, mas desta vez aplicado, não mais a essa grande realidade que é a da alma, da verdade e da *phrónesis* [razão], mas simplesmente a um galo, um galo oferecido a Esculápio? É essa bizarrice, essa ironia, essa estranheza que não fui capaz de resolver sozinho (FOUCAULT, 2011a, p. 79, grifo nosso).

À maneira de um detetive que persegue rastros para resolver um crime, persigo pistas e enunciados deixados textualmente para pensar tal enigma junto a Foucault, o que implica argumentar para além de seu legado.

A primeira sutileza a se investigar é porque o chamado socrático ocorre logo para Críton, e não para outro discípulo: Qual é a especificidade de Críton? E mais, por que quando Sócrates incumbe esse discípulo do cuidado para com a dívida é à primeira pessoa do plural que ele se refere: "Criton, deve*mos* um galo a Asclépio", e não "Críton, você deve um galo a Asclépio", ou ainda "Critón, eu devo um galo a Asclépio". Em suma, por

[39] Chama a atenção que no curso *A coragem de verdade* ora Foucault se refere a Asclépio por esse nome, ora por Esculápio.

que esse nós? O que une Sócrates e Críton ao sacrifício do galo que agora o discípulo não poderá descuidar? Responder a essa questão implica em tornar clara uma outra: quem é Asclépio e por que sacrificar um galo como dívida a ele?

A única pista que nos lega Foucault acerca de Asclépio/Esculápio é tomá-lo por um deus da cura:

> Para toda pessoa que conheça a civilização grega, os ritos gregos, o significado de Asclépio, só pode ser interpretado de uma certa maneira. Asclépio, de fato, é o deus que só faz uma coisa para os homens: curá-los de tempos em tempos. Fazer a Asclépio o sacrifício de um galo é o gesto tradicional pelo qual se agradece a ele quando ele, frisa Dumézil, *efetivamente* curou alguém, depois de efetuada a cura. Eis, pois, o ponto de partida, eis o que se sabe (FOUCAULT, 2011a, p. 84).

Esse ponto de partida nos leva então para outro feixe de questões: "Sócrates teria portanto uma dívida para com Asclépio, um deus da cura. Do que Sócrates teria sido curado, para ter de agradecer a Asclépio e lhe ser devedor? Qual é essa dívida, de que se trata?" (FOUCAULT, 2011a, p. 84). Nosso enigma só aumenta.

O primeiro e comum raciocínio consiste em pensar que Sócrates, já tendo bebido a cicuta e certo de que a morte chegara, teria sido curado da doença que consiste em viver aqui nesse mundo. Uma leitura transcendente da qual faz refém o próprio Nietzsche no parágrafo 340 do livro IV de *Gaia Ciência*:

> 'Última fala grotesca e terrível', brada Nietzsche, 'que significa para qualquer um que tiver ouvidos: Ô Críton, a existência é uma doença!

> É possível! Um homem de sua têmpera... um tal homem era pessimista! Ele se contentou somente em fazer uma boa figura para a vida e, durante essa vida, ele havia dissimulado seu último veredito, seu sentimento mais profundo! Sócrates, Sócrates sofreu com a vida! E, no final, ele se vingou dela com essa palavra velada, terrível, essa piedosa blasfêmia. Eu gostaria que ele tivesse permanecido silente até os últimos momentos de sua vida – talvez então fosse classificado em um nível superior de espíritos?' (NIETZSCHE *apud* HADOT, 2012, p. 44-45).

Nesse ponto, a leitura nietzschiana parece grosseira, afinal Sócrates nos deu diferentes provas de ser um amante da vida e por que logo em sua morte haveria de detestar sua existência? Não me parece que o agradecimento à cura por Asclépio signifique a negação da existência, onde viver é estar doente e morrer significa ter a saúde reestabelecida.

A espiritualidade socrática, embora seja cônscia de outras vidas, a elas parece servir de modo a não negar essa própria existência. Sugiro até que seja pela compreensão de que essa existência se comunica com as demais, pregressas e futuras, que Sócrates insiste na tarefa de não se descuidar da vida presente, uma vez que para o ofício de cuidado o plantio é livre, mas a colheita é obrigatória. Além de tal argumento, como também sugere Foucault, "não é em absoluto uma ideia grega, uma ideia platônica ou uma ideia socrática dizer que a vida é uma doença e que a morte nos cura da vida" (FOUCAULT, 2011a, p. 84-85). O último gesto *nessa* vida de Sócrates ao afirmar a própria vida como uma doença teria sido uma grande contradição ao seu *ethos*.

O galo de Asclépio intriga importantes intérpretes gregos. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff sai pela tangente e sugere, segundo Foucault, que "se não podemos evitar de pensar que é de uma doença que se trata, como evidentemente não é da vida como doença que se fala, pois

bem, vai ver que Sócrates teve uma doença outrora (não se sabe muito bem qual) e se lembra dela antes de morrer" (FOUCAULT, 2011a, p. 89). Wilamowitz é, afinal, alguém considerável por ser um filólogo clássico e franco opositor de Nietzsche.

Frantz Cumont, também segundo Foucault, crava que se tratou efetivamente de uma cura e nos oferece outra pista para pensar o enigma:

> Esse sacrifício do galo a Esculápio é um rito de cura, [uma] resposta à cura. Mas na verdade não se deve esquecer que o galo era um animal de origem persa e que, na mitologia persa, o galo é um animal que guia a alma e a protege em sua trajetória para o inferno (FOUCAULT, 2011a, p. 89).

Todos esses elementos são fundamentais para chegarmos ao único texto que tangencia o apontamento fundamentalmente diferente sobre a questão, no entender de Foucault.

Trata-se de um pequenino livro de Georges Dumézil, originalmente publicado em 1984, ano da morte de Foucault, sob o título *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*, onde a primeira parte é consagrada a Nostradamus e a segunda ao pensamento de Platão, particularmente um "divertimento sobre as últimas palavras de Sócrates" (DUMÉZIL, 1992, p. 137), subtítulo da segunda parte do livro.

Foucault sintetiza o pensamento de Dumézil em face dos demais intérpretes evocados em um parágrafo que merece a transcrição integral:

> O que faz Dumézil diante de tudo isso? Primeiro, ele admite, porque não pode não admitir, que é sim de uma doença que se trata. Esculápio = galo = doença. Em segundo lugar, não pode ser uma doença passageira, distante e esquecida, como pensava Wilamowitz. Para que sejam as últimas palavras de Sócrates, tão solenemente introduzidas no

> diálogo, é de uma doença importante que se trata. E enfim não se deve admitir, como Nietzsche, que Sócrates fraquejou. Ele não fraquejou, ao contrário, no último momento disse o que era para ele o mais essencial e o mais manifesto em seu ensinamento. Esse ponto, o mais essencial para ele e o mais manifesto em seu ensinamento, ele não deixou de repetir. E vocês verão que ele de fato repete (FOUCAULT, 2011a, p. 89).

O apontamento de que o galo a Asclépio significa o mais essencial no pensamento de Sócrates é plausível, pois devemos nos lembrar que Críton reitera ao mestre se não haveria ainda um último ensinamento a transmitir para os discípulos ('Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos!') e obteve o silêncio como resposta, sugerindo que não haveria nada mais importante a transmitir do que o anteriormente dito.

Dumézil indica que o enigma do galo passa justamente pela relação estabelecida entre Sócrates e Críton, uma vez que é a esse discípulo e não a outro que o mestre interpela sobre a dívida. Uma observação importante a ser feita sobre Críton é que ele cumpre no *Fédon* o papel de uma espécie de "comissário de alta confiança" de Sócrates, seu discípulo da mais alta patente: Não à toa é ele quem busca e leva as mulheres e os filhos, é ele também quem adverte o servidor dos Onze de que havia chegado o momento da cicuta. Não obstante, somente esses elementos não bastam para investigarmos o caso que une mestre e discípulo ao galo. Isso porque Sócrates não encomenda a Críton uma nova missão, mas apenas chama a sua atenção para que não se esqueça de um dever a ser cumprido por algo ocorrido no passado: *Mé amelésete,* não te descuides e esqueças que devemos um galo a Asclépio!

É nesse sentido que procuro pensar a questão em um diálogo cronologicamente anterior ao *Fédon,* o próprio *Críton* (ou sobre o dever;

gênero ético). "É ao único diálogo em que vemos Críton e Platão em *tête-à-tête* que cabe pedir a solução desse problema" (FOUCAULT, 2011a, p. 90, grifo do autor). Ora, é nesse diálogo que Críton revela a Sócrates existir toda uma fuga já organizada para ele escapar da morte, embora também possamos ler a figura de tal discípulo como o desejo manifesto dos demais.

> Todo um complô de amigos foi urdido, e bastaria Sócrates aceitar o princípio da fuga para a coisa ser feita. E Críton, para sustentar sua proposta e dar a Sócrates argumentos para aceitá-la, faz valer algumas coisas. Ele diz a Sócrates que, se não fugisse, primeiro se trairia; segundo, trairia seus filhos, os dele, Sócrates, se assim aceitasse morrer e os abandonaria a uma vida [na] qual não poderia fazer nada por eles (FOUCAULT, 2011a, p. 90).

É preciso reconhecer a engenhosidade da argumentação de Críton. Ora, se Sócrates cuida de si tomando tal gesto como a grande missão que permitiria instigar os outros, em especial seus 'filhos' discípulos, a também se cuidarem, Críton entende que a recusa do 'pai' à fuga indicaria não apenas o grande gesto de *des*cuido para consigo, mas também implicaria no descumprimento de sua missão de cuidado para com seus filhos e os mais jovens. Críton é ardiloso, pois joga o mestre contra o próprio mestre, sugerindo que Sócrates, ao se deixar levar pela morte, estaria descumprindo a missão confiada a ele pelo deus.

Sócrates, porém, convence Críton do oposto. Todo o enredo argumentativo traçado pelo primeiro para persuadir o segundo é instigante, mas foge ao propósito problemático desta pesquisa. Interessa demarcar, porém, que o inquietante da escolha socrática em continuar preso é sua afirmação para todos nós de que até sua condenação é ele quem decide. No cerne dessa aceitação à morte afirma-se uma forma de

pensamento e de responsabilidade para consigo mesmo (GROS, 2018, p. 166).

Por consequência, o gesto do cuidado socrático para consigo possibilita a Foucault chegar a uma conclusão de que, primeiro, "Críton havia sido acometido por uma doença que lhe fazia crer que era melhor para Sócrates viver do que morrer" (FOUCAULT, 2011a, p. 94). De modo contrário a esse, diagnostica Sócrates no *Críton* que aceitar viver sem a possibilidade de filosofar, sem exercitar o cuidado para consigo e com os outros pelo medo da morte, isso sim seria o sintoma claro de uma doença.

Como bem sugere Foucault sobre essa questão:

> Podemos supor portanto que essa doença, para cuja cura se deve um galo a Asclépio, é aquela de que Críton foi curado quando, na discussão com Sócrates, pôde se livrar e se libertar [da] opinião de todos e qualquer um, dessa opinião capaz de corromper as almas, para, ao contrário, escolher, se fixar em e se decidir por uma opinião verdadeira fundada na relação de si mesmo com a verdade. A comparação utilizada por Sócrates entre corrupção do corpo e deterioração da alma por opiniões correntes parece indicar em todo caso que se tem aí certa doença. E poderia ser pela cura dessa doença que precisam agradecer a Asclépio (...) Portanto, há de fato no *Fédon* uma cura, a cura efetuada por Sócrates dessa doença que é uma opinião falsa (FOUCAULT, 2011a, p. 92 - 93).

À medida que Sócrates se recusa a fugir e enfrenta à morte, parece propiciar não apenas a cura pelos maus pensamentos de seu mais confiável discípulo, mas também de si próprio.

O gesto do enfrentamento da morte por Sócrates vem nos mostrar a relação de comunhão existente entre mestre e discípulos.

> Ora, ele diz *nós* devemos. Quer dizer que ele também foi curado (...). Entre Sócrates e seus discípulos há um vínculo de simpatia e de amizade tal que, quando um deles sofre uma doença, os outros também sofrem com a doença do outro, e Sócrates participa (FOUCAULT, 2011a, p. 95).

O enigma do galo a Asclépio parece ter sido parcialmente decifrado. Até o presente momento pudemos melhor compreender o sentido da doença e da cura que enredara Sócrates, Críton e os demais discípulos.

Há, porém, outras duas questões que merecem ainda o meu cuidado para com a minha escritura. Primeiro: Por que o galo deve ser sacrificado logo a Asclépio e não para outro deus da cura que habita o panteão grego? Por exemplo, já que a missão do cuidado fora enviada a Sócrates pela profecia de Delfos, oráculo em que figurava Apolo, deus da medicina, o sacrifício poderia ocorrer muito bem em sua homenagem. Segundo: Como Sócrates nutre a certeza de que após a sua condenação ele deveria aceitar a morte em lugar de fugir para continuar a sua missão de cuidado para com a educação dos mais jovens, como sugeriam os discípulos? Vale a nota de que na *Apologia* fica claro que Sócrates discorda veementemente de sua condenação por parte dos varões gregos e em outros momentos não teve qualquer escrúpulo em descumprir a ordem política fornecida por eles. Parece existir algo muito mais profundo do que qualquer argumento sobre seu ofício e dever de cidadania para responder o enfrentamento à morte por parte de Sócrates.

A chave-mestra para pensar ambas as questões evocadas desembocam nos sonhos. Será preciso mencionar que Dumézil se ocupa diretamente do campo onírico em seu texto sobre o galo de Asclépio, algo que Foucault não se reporta quando trata diretamente da questão, embora

a tangencie em outra série de textos que evocarei. Penso *com* e *para além* de Foucault certa dimensão profética e curativa dos sonhos na sequência deste capítulo.

A dimensão profética e curativa dos sonhos

Um acontecimento curioso ronda a execução de Sócrates: seu julgamento ocorre sincronicamente um dia antes do início de conhecida homenagem a Apolo e Artémis, que previa a peregrinação de um navio de Atenas a Delos. Nenhuma execução poderia acontecer na cidade até o retorno daquela embarcação ao porto de Atenas, o que acarretou a Sócrates um tempo grande na prisão, tendo ocorrido a sua morte bem depois de seu julgamento. Considero esse longevo tempo entre o julgamento e a execução uma prova maior para Sócrates, ao menos é de se esperar de alguém que esteja em uma prisão condenado à morte também esteja mais suscetível aos modos de arquitetar a própria fuga.

O episódio do barco é descrito no início do *Fédon* (PLATÃO, 1972, p. 63-64, *58a – d*)[40] e com ele se inicia também o *Críton*, quando o discípulo vem trazer a Sócrates a notícia sobre a chegada da embarcação a Atenas:

> Sócrates (...) – Voltou de Delos o barco, após a chegada do qual terei de morrer?
> Críton – De facto, não chegou, mas parece-me que chegará hoje pelo que anunciam alguns vindos do Súnio [cabo

[40] "Manda uma lei do país que, a partir do momento em que se começa a tratar da peregrinação e enquanto ela dura, a Cidade não seja maculada por nenhuma execução capital em nome do povo, até a chegada do navio a Delos e sua volta ao porto. Às vezes, quando os ventos são contrários, sucede ser longa a travessia. Além disso, a peregrinação começa no dia em que o sacerdote de Apolo coroa a popa do navio, e aconteceu, como vos disse, que tal fato se realizou no dia que precedeu o julgamento. Foi por esse motivo que Sócrates, entre o julgamento e a morte, teve de passar tanto tempo na prisão" (PLATÃO, 1972, p. 64, *58b* e *c*).

> situado a sudoeste da Ática], que este lá deixou. E é claro, por estas mensagens, que chegará hoje e certamente é forçoso que a tua vida acabe amanhã (PLATÃO, 1983, p. 112, *43d*, grifo nosso).

Nesse momento, o sinal *numinoso* volta a operar através de um sonho visto por Sócrates, o que permite surpreender Críton. Como o filósofo deixa claro na *Apologia* (PLATÃO, 2019, p. 95, *33c*), os sinais do deus manifestam-se por meio de adivinhações e de sonhos a fim de auxiliar a alma em sua destinação:

> Sócrates – Com boa fortuna, Críton; se agradar aos deuses que assim seja. Embora não creia que seja neste dia.
>
> Críton – Que *sinal* te inspira para dizeres isso?
>
> Sócrates – Eu te direi. Tenho de morrer no dia seguinte àquele em que chegue o barco.
>
> Críton – Assim dizem os encarregados dessas coisas.
>
> Sócrates – É que não penso que chegue hoje, mas amanhã. Assinalo-o por certo sonho que vi há pouco nesta noite, talvez por me teres acordado só no momento oportuno.
>
> Críton – Diz-me, que espécie de sonho era?
>
> Sócrates – Pareceu-me ver aproximar-me uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e dizia: Sócrates 'ao terceiro dia chegarás aos campos férteis de Ftia'.
>
> Críton – Estranho sonho, Sócrates.
>
> Sócrates – Bem claro, contudo, pelo que me parece, Críton. (PLATÃO, 1983, p. 112 - 113, *44 a* e *b*).
> Críton – Muito, pelo jeito. Mas ainda é tempo, numinoso Sócrates, de você me escutar e se salvar (PLATÃO, 2019, p. 116, *44b*).

Após esse fragmento, enunciado em traduções diferentes para demarcar o caráter *numinoso* do sonho, tem início toda a grande proposta de fuga a Sócrates, como já se evidencia pela última fala de Críton.

Para além dessa temática da fuga, o elemento central que me interessa resgatar no Críton é justamente a dimensão onírica contida no diálogo. A possibilidade de ampliação desse sonho é vasta, do qual resgatarei algumas proveniências da imagem onírica com base em certa *filosofia da expressão* pensando a partir do legado foucaultiano. A clareza obtida por Sócrates nessa interpretação advém do exercício da *onirocrítica* (*oneiros – sonho* + *krisía – análise*), também conhecida por *oniromancia*, uma arte de existência fundamental para a condução do modo de vida do homem grego. Foucault (2016, p. 47) define a onirocrítica antiga[41] por "uma maneira de viver, uma maneira de viver tendo em vista que, durante pelo menos uma parte de nossas vidas, somos um sujeito que sonha". É importante frisar que, na Antiguidade,

> A onirocrítica não deve ser considerada uma simples curiosidade ou uma simples especulação. Não é uma arte marginal que alguns indivíduos mais ou menos crédulos praticam e pela qual se deixam seduzir. A onirocrítica é uma prática que deve ajudar e efetivamente ajuda os homens a se conduzirem. O indivíduo compreender seus sonhos, saber porque sonhou e quais são as consequências que deve extrair deles na vida diária, gerir os assuntos da realidade levando em conta, cada um por si, a parte noturna que pertence ao centro de nossa existência, que está inserida nele, é a razão de ser da onirocrítica.

[41] Foucault (2011a) confere visibilidade a *onirocrítica* a partir do arquivo *Sobre a Interpretação do sonho*, de Artemidoro de Daldis (2009), texto que data do século II de nossa era e pode ser considerado a mais completa enciclopédia de onirocrítica no mundo antigo. Artemidoro recebe de Apolo, através de sonho, a missão de escrever esse livro, algo que cumpriu com muito afinco, afinal os sonhos são coisa muito séria para o mundo antigo (VEYNE, 1984, p. 165). Foucault (2016) analisa esse arquivo no curso *Subjetividade e verdade* [1980-1981], mais precisamente na aula de 21 de janeiro de 1981, e também no primeiro capítulo: *Sonhar com os próprios prazeres,* de *História da sexualidade 3* – o cuidado de si (1985).

> Contar seus sonhos, compreender seus sonhos é indispensável para um bom pai de família (FOUCAULT, 2016, p. 53).

A *onirocrítica* antiga permite-nos resgatar elementos que foram silenciados ou incorporados de maneira inadvertida tanto pela maneira científica e humana pela qual a psicologia se confinou, quando resgata a dimensão onírica, quanto pela nossa maneira de filosofar na atualidade. Viso nessa seção a identificar o liame entre ética e profecia contida no sonho de Sócrates. Parece haver também entre essa relação um propósito de cura pelos sonhos.

Um primeiro elemento a analisar é a clarividência do sonho de Sócrates. Antes mesmo de o descrever a Críton, aquele já identifica o elemento profético contido em seu sonho: trata-se do sonho de morte, tornando visível quando morrerá. Uma vez que a execução se dará no dia seguinte à chegada do navio, o sonho alertou que esse acontecimento só ocorreria um dia depois; a sua morte seria, portanto, dali a três dias, profecia essa que efetivamente se cumpre.

Começarei a destrinchar a imagem onírica contida na visão socrática pela frase dita pela bela mulher vestida de branco: 'ao terceiro dia chegarás aos campos férteis de Ftia'. O sentido mitológico de Ftia é proveniente da poesia arcaica, amplamente mencionada por Homero, na *Ilíada.* O *Críton* de Platão faz uma referência direta ao Canto IX, 363, no qual Aquiles, irritado com Agamenon, ameaça abandonar o campo de batalha e voltar para 'a Ftia de férteis sulcos', local em que chegaria após três dias. Segue a passagem integral: "Se me conceder boa viagem o famoso Sacudidor da Terra, no terceiro dia terei chegado à Ftia de férteis sulcos. Muitos haveres lá tenho, que deixei ao vir para cá" (HOMERO, 2013, p. 243, *363* a *365*). Essa descrição de Ftia nos transporta para a imagem da 'mulher bela e de bom porte, vestida de branco' como o traje da morte

manifestada em sonho. Se tomarmos nota de que voltar para a pátria pode ser tomada como uma metáfora para a morte, a bela mulher pode indicar o navio que se aproxima vindo de Delos e as vestes brancas da figura onírica, as velas brancas do navio.

A profecia em sonho não se descola, porém, do caminho ético do sonhador. Não à toa, o *jovem* Foucault (2006b [1954], p. 91) nos lega um enunciado um tanto aforismático no *Prefácio* dedicado a Binswanger: "O sonho profético é como a via oblíqua da filosofia: ele é uma outra experiência da mesma verdade". Com isso ele parece nos alertar de que a face profética do sonho não é necessariamente a determinação de um destino do qual o sujeito não se pode evadir, "o sonho aqui não é mais predestinação, mas advertência ou sinal, feito mais para prevenir a determinação do que para melhor marcá-la" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 92).

Nesse sentido, a imagem onírica tal como se apresenta integralmente para Sócrates "Pareceu-me ver aproximar-me uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e dizia: Sócrates 'ao terceiro dia chegarás aos campos férteis de Ftia'" (PLATÃO, 1983, p. 112 - 113, *44 b*) não parece confinar o filósofo à morte como condição *sine qua non* de seu destino, mas o alerta sobre essa eminente possibilidade, um regresso à terra natal, como fez Aquiles na *Ilíada*. Para Detienne (2013, p. 53), a maneira como é vista a imagem onírica indica a presença de um tipo particular de *aletheia,* verdade inspirada que vem mostrar a Sócrates a justa medida como regência do caminho de sua alma, o que lhe assegura também o cumprimento da missão do cuidado de si nesse mundo.

No mais fundo do seu sonho, diz Foucault (2006b), o que o homem encontra é a sua morte. A morte vista em sonho é o paradoxo mesmo da existência: "ela é essa contradição na qual a liberdade, no mundo

e contra o mundo, se realiza e se nega ao mesmo tempo como destino" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 105). Nega-se, à medida que vem mostrar a morte como uma verdade implicada em nossa destinação de alma e, ao mesmo tempo, realiza-se porque é contido na própria morte o momento em que a vida "conclui sua plenitude em um mundo próximo de se acabar" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 105). A morte é o sentido absoluto do sonho, pois ela desperta o sonhador para a liberdade que ainda resta como uma destinação da existência prestes a se realizar. O sonho da morte não diz sobre a interrupção da vida, mas sobre a sua potência de realização. "Ao enunciar a morte, o sonho manifesta a plenitude de ser à qual a existência, agora, adveio [e] (...) o sonho da morte aparece como o que a existência pode aprender de mais fundamental sobre ela própria" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 106) para seu cumprimento.

Dessa maneira, diferente do que vem pensar a psicologia e em particular Freud, Foucault permite-nos tomar o sonho como o sinal que antecipa o momento da liberação ética. "O ponto essencial do sonho não está tanto no que ele ressuscita do passado, mas no que ele anuncia do futuro (...). O sonho antecipa o momento da liberação. Ele é presságio da história, mas ainda que a repetição forçada do passado traumático" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 110). "O sonho já é esse futuro se fazendo, o primeiro momento da liberdade se liberando, o abalo, ainda secreto, de uma existência que se reassume no conjunto de seu devir" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 110). Eis o caráter trágico da existência alertada pela imagem onírica: "Desde a Antiguidade, o homem sabe que no sonho ele se encontra com o que ele é e com o que ele será; com o que ele faz e com o que ele fará; ele ali descobriu esse nó que liga sua liberdade à sua necessidade do mundo" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 93). O

sonho aqui é a própria dramática cósmica como movimento originário da existência do sujeito sonhador.

É nesse sentido que a dimensão profética do sonho não se desloca do *ethos* do sonhador, liame de fundamental importância a ser destacado por mim no sonho visto por Sócrates. Venho pensar a partir do rastro deixado pela onirocrítica antiga "com cuidado esse tema do valor ético do sonho; com frequência, seu alcance premonitório não lhe é senão segundo: o que o sonho anuncia para o devir do sonhador deriva apenas daquilo que ele desvela dos engajamentos ou dos laços de sua liberdade" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 102). Com base na indicação foucaultiana, é possível pensarmos que o sonho não confina o homem a um destino, mas permite que ele tome contato com a sua mais originária liberdade. "E quando, por incansáveis repetições ele [o sonho] diz o destino, é porque ele chora a liberdade que se perdeu a si própria, o passado indelével, e a existência decaída de seu próprio movimento em uma determinação definitiva" (FOUCAULT, 2006b [1954], p. 103, grifo nosso).

Nesse sentido, o sonho encena o campo de embate da dimensão ética do sonhador, que consiste num trabalho de sua figuração por parte do devir constitutivo do "si", em diálogo com os vários "eus" e "outros", que apresentam ao sujeito o seu deslocamento pelo mundo. Destaco com tal consideração que o sonho visto por Sócrates não se trata apenas de uma profecia, mas também vem alertar o filósofo sobre o embate ético que implicava a sua missão do cuidado de si, talvez seu último e maior desafio nessa vida.

Uma escavação anarqueológica mais detida sobre o sonho socrático vem mostrar um elemento tornado invisível pela literatura dedicada à questão: Ftía não é apenas a terra natal de Aquiles. Em sentido geográfico,

Ftia é também uma cidade da região da Tessália e foi justamente essa a terra sugerida por Críton para a fuga de Sócrates: "Se quiseres ir para a Tessália, estão aqui comigo estrangeiros que muito te farão e tratarão com cuidado, de modo a que aí nada sofras" (PLATÃO, 1983, p. 115, *45c*). Seguindo nessa direção, Marie-Louise von Franz (2011, p. 69) transporta-nos para outra e curiosa indicação de Ftia, que permite aguçar a nossa imaginação sobre as andanças de Sócrates:

> Ftía, na verdade, é um distrito de Tessália, e a última, situada no centro da Grécia, era renomada e notória em todo o mundo da Antiguidade como a terra das grandes bruxas, o centro da feitiçaria – basta pensar, por exemplo, no romance *O asno de ouro*, de Apuleio. Isso é o inconsciente, a terra do perigo, a imagem fascinante da mãe, a bruxa-mãe, a quem a mulher de branco vai levá-lo de volta. O nome pode talvez apontar para outra ligação em termos de interpretação: *Phthino* significa 'desaparecer' – a raiz aorística é *phthi* – e isso, aliado a própria descrição de Sócrates daquela terra como a terra dos mortos, pode muito bem ser levado em consideração.

Tais considerações permitem-nos *imaginar* que Sócrates intui a existência de duas maneiras de abarcar em Ftia, Tessália: uma pela fuga à morte, como sugerido por Críton; a outra pelo próprio enfrentamento à morte, sinalizada pelo seu *daimon* através do sonho.

Em seu processo de decisão, mais uma vez Sócrates se guia pelo sinal do deus, cumprindo as leis atenienses e contrariando seus discípulos, justamente a fim de lhes mostrar a coerência entre discurso e ato de vida como tarefa originária do cuidado de si. É preciso tornar visível, porém, que a decisão sobre fugir ou enfrentar a morte parece também o último e maior de seu desafio existencial, apontando-lhe possibilidades de escolhas mais ou menos éticas, acordadas à sua maneira de viver; ou sucumbindo à provação posta em sua missão de alma, ou enfrentando-a em face de sua

ascese espiritual. Nesse sentido, a caminhada de Sócrates é tão humana e suscetível a decisões mais e menos acertadas como a nossa. A grande diferença entre o homem antigo e nós, contemporâneos, parece ser que ele leva a sério as comunicações recebidas por seu *daimon* em sonhos, tornando a atividade intuitiva algo essencial para a sua caminhada ética, algo de que nos desconectamos.

Tais considerações encontram eco no gesto socrático da recusa consciente em se colocar como um mestre do cuidado superior a cada e qualquer discípulo. Aponto, com Foucault, que o lembrete de Sócrates sobre o sacrifício do galo ocorre apenas após ele já ter tomado a cicuta, acontecimento que confirma sua morte em tempo brevíssimo, cumprindo, portanto, a caminhada existencial sinalizada pelo sonho como enfrentamento à morte. Aqui permanece a fidelidade a sua própria prática de vida filosofante, afinal

> O próprio Sócrates poderia ter sido até certo ponto convencido por Críton e resolvido fugir (...) E enquanto não morre finalmente, enquanto não chega o último instante da sua vida, esse risco de ser atingido por uma opinião falsa e ver a alma se corromper existe. É por isso que esse sacrifício (...) só pode ser feito no último momento de Sócrates, no momento de morrer. Só pode ser o derradeiro gesto de Sócrates e sua derradeira recomendação pois precisamente, afinal de contas, só a sua coragem, só a relação de Sócrates consigo mesmo e com a verdade o impediu de ouvir essa falsa opinião e se deixar seduzir por ela (FOUCAULT, 2011, p. 95).

É preciso lembrar que Asclépio é filho de Apolo com Corônis, filha do rei Flégias de Tessália, a terra das bruxas e centro da feitiçaria, onde Asclépio é concebido e nasce. É também nessa terra que Apolo aprende seus dons de adivinhação.

Asclépio vem curar os homens pela *mântica incubatória*, prática mágico-médica que transmite a saúde através de sonho pelo contato com o universo espiritual, em especial, o mundo dos mortos[42]. Asclépio promove diálogos inspiradores, admoestatórios ou terapêuticos com espíritos ancestrais recebidos em êxtases de imaginação ativa que se manifestam pelos sonhos e permitem tanto alertar o sonhador sobre o seu modo de vida, como também promover o diagnóstico, tratamento e orientação divina para a alma em busca de cura pelos seus (des)caminhos éticos (RIBEIRO, 2019).

> Cada enfermo era submetido a um ritual de incubação de sonhos (*egkoimesis* em grego*, incubatio* em latim), sendo instruído a adormecer dentro do templo, a fim de propiciar a obtenção de uma visão divinatória. Ao despertar, o enfermo relatava seu sonho a um sacerdote do templo, que escutava atentamente em busca de sinais capazes de indicar o tratamento correto da doença. Algumas vezes, em situações especiais, o tratamento podia ser determinado em sonho por Asclépio (RIBEIRO, 2019, p. 63).

A loucura tinha uma importância ímpar no mundo dos sonhos, uma vez que as visões obtidas nos transes oníricos conferem a alma habilidades como interpretar sinais de condução da alma e até mesmo prever acontecimentos futuros que se relacionarão a ela (RIBEIRO, 2019, p. 155). "A incubação parece utilizada sobretudo com dois objetivos: ou

[42] Anise D'Orange Ferreira (2014, p. 35) descreve o ritual de incubação com Asclépio: "Tal ritual é antigo, já era praticado no Egito, no século XV a. C. Os principais motivos desse ritual na Grécia Clássica eram a cura e o contato com os mortos. Ganhou muito prestígio no final do século V, com o culto a Asclépio, deus filho de Apolo, cujo epíteto é *iatrós*, médico. Seu santuário, em Epidauro, abriga muitas lendas (...). Nos rituais, se fazia uma série de preparativos: um período de três dias de purificação, com abstinência sexual, carne de cabrito, queijo e outros itens. Depois vinham os sacrifícios de animais a Apolo, após um leitão para Asclépio e doação em dinheiro. Na noite anterior à incubação, bolos eram oferecidos, dois ao ar livre para as deusas Túkhe, Fortuna, e Mnemosune, Memória, e outro, no quarto, para Temis. A famosa crônica de Epidauro, desprezada pelos estudiosos do século XIX como uma farsa de sacerdotes, traz elementos curiosos a respeito da experiência de religiosidade grega".

para obter sonhos mânticos dos mortos ou para fins médicos" (DODDS, 2002, p. 115).

O agradecimento pelo cumprimento do cuidado de si emanado pelo sinal onírico que recebe Sócrates nos faz pensar no sonho como processo de cura, dispositivo silenciado hoje por nós, uma vez que o temos restringido à doença (sintoma) e ao trauma, roubando-lhe a potência mágico-poética como força da imaginação. Nalli (2011, p. 167) sintetiza bem como a psicanálise freudiana reduziu o sonho ao sintoma:

> Na análise freudiana do sonho, há uma abordagem do sonho sob a égide de uma sintomatologia, o que confere ao sujeito onírico um papel secundário e condicionado às causas (sempre antecedentes, do ponto de vista lógico e temporal) que levam o indivíduo a sonhar. Em Freud, o sujeito onírico é sempre um sujeito menor, um 'quase sujeito'.

Amparado em Canguilhem (2009), o *jovem* Foucault (1968) permite-nos pensar o laço indissociável entre cura e doença: da mesma maneira que a doença se incute no interior da "normalidade" do organismo, a possibilidade da cura está inscrita no interior dos processos da doença. A doença é, nesse sentido, certa desconexão no homem entre a sua existência onírica e seu estado de vigília. É nesse sentido que os sonhos cumprem não apenas a função de sinalizar certa desconexão em face da vigília apresentando-se em forma de sintoma e trauma gerador, mas também da cura enquanto sinalização do devir ocorrido no modo de existência do sujeito. A cura obtida pelo sonho diferencia-se paradoxalmente do sono: assemelha-se a ele porque dele necessita enquanto condição de fluidez da psique, que a obriga a entrar em contato com seu processo de morte, da mesma maneira que da morte se diferencia porque não interrompe a vida, mas a preenche com outra realidade afetiva

ativada pela força da imaginação, verdade que ultrapassa o próprio sujeito sonhador.

Se, por um lado, o sonho não exclui o contato com o passado traumático do sujeito, por outro, podemos pensar a partir de rastros deixados por Foucault certa ontologia *onírica* do presente "como gestação de um futuro, de um destino fortemente atrelado à sua autocompreensão e a uma compreensão de seu mundo (...) podendo revelar um processo de restabelecimento de um equilíbrio, de uma recuperação de saúde; enfim de liberdade" (NALLI, 2011, p. 168) possível mediante a estilística de vida do sujeito sonhador. Nesse sentido, o valor ético-profético do sonho funcionaria como uma espécie de diagnóstico de si que o sonhador estabelece em face de seu inconsciente e lhe permite melhor se preparar para os desafios insurgidos na vigília.

Nesses termos, o sonho não é propriedade do sonhador, mas o excede à medida que o estimula a relacionar-se com os aspectos (des)conhecidos de sua existência, pelos afetos. Disso também decorre que a cura onírica vem da natureza poética como força da imaginação. "Todo esforço terapêutico deve consistir, nesse caso, numa libertação da força imaginativa, da potência onírica" (NALLI, 2011, p. 170), aprisionada à imagem representacional do trauma e do sintoma.

Como síntese do capítulo, o cuidado de si parece ter sido enredado por ambos os sonhos vistos por Sócrates, os quais parecem também se complementarem. O primeiro, sonho repetitivo que o convocou por diferentes maneiras a fazer de sua vida uma sinfonia enredada entre discurso e prática filosófica. O segundo, enunciando o cumprimento de sua missão pelo enfrentamento, como aceitação da própria morte. Pegando carona em uma *glosa* de Dumézil, o cumprimento desse capítulo permite

assim resumir o meu *delírio* acerca do mistério do galo a Asclépio, dito após Sócrates tomar a cicuta:

> Críton, na outra manhã, eu, tu e, através de você, nossos amigos, recebemos pelo meu sonho o aviso que pôs término à enfermidade de vossos espíritos e aos efeitos intelectuais e sentimentais que também corria o risco de ser o meu. Nós devemos, portanto, ao deus que cura, o galo das curações. Paga, não te esqueças! (DUMÉZIL, 1992, p. 178, tradução nossa).

No próximo capítulo do livro, aprofundarei a experiência demoníaca incorrida por Sócrates, e seus delineamentos, para pensarmos a educação filosófica em outros termos.

Capítulo Quarto

UMA ANARQUEOLOGIA DO *DAIMON*: RESSONÂNCIAS PARA O CUIDADO DE SI

Um dos aspectos que motivaram inicialmente a escrita desse livro foi perceber que a filosofia contemporânea tem conferido atenção a uma temática esquecida, geralmente relegada à estrutura religiosa grega arcaica, mas que parecia fundamental para o homem antigo: o *daimon*. O veio *hipotético* que traceja a minha argumentação sustenta que o *daimon* coloca em jogo uma reviravolta e uma emergência espiritual na reflexão onto-antropológica ocidental, porque nos provoca a pensar na possibilidade do ciclo de vida e morte, bem como em outras formas de vida estrangeiras presentes em nós.

Entendo que ele é um conceito-chave para aliar duas vertentes aparentemente opostas dentro da história da filosofia: o tema de uma ontologia da alma ao de uma estilística da existência. Aponto, neste capítulo, que a experiência *daimoníaca* é um tipo de conexão espiritual que compreende uma dupla face separada ao longo da cronologia ocidental. Por um lado, uma *ascese* que eleva a alma para a verticalidade de sua existência, à medida em que se trabalham determinadas virtudes e, por outro lado, certa face *erótica*, como terreno íntimo à magia, intimamente vinculada ao campo afetivo do homem, que demanda certo *quê* de feitiçaria. Aposto que a conjunção entre ambas as esferas permite pensarmos o cuidado de si para além daquilo que enunciou Michel

Foucault, propiciando outras práticas em educação filosófica no tempo presente.

A leitura anarqueológica proposta dessa forma cruza o regime arcaico do *daimon* a sua emergência contemporânea. Esse procedimento permite que eu mobilize, neste capítulo, a magia em forma de teatro espiritual, que convida a filosofia para outra face de sua experimentação. O jogo teatral promove um tipo de pensamento desde a dramática do corpo, transcendendo o dualismo e a representação pela qual se confinou a verdade ao modo científico e metafísico de pensar. Foucault nos incita ao teatro como gesto de *subversão do platonismo*, daquele que expulsou o músico e proibiu a entrada do artista na cidade ideal. Essa atitude permite movimentar "a filosofia não como pensamento, mas como teatro: teatro de mímicas, com cenas múltiplas, fugidias e instantâneas, nas quais os gestos, sem se verem, se fazem signo" (FOUCAULT, 2008b [1970], p. 254). A filosofia como teatro aposta na magia como festa, que pula e dança diante de nós, e com isso permite liberar a metafísica da profundidade originária à qual foi envelopada em nosso curso histórico.

Essa *subversão do platonismo* provoca o movimento deste espaço de escrita à maneira dramática. Cruzarei cenários, cenas e atores que se fizeram presentes nos diálogos platônicos não para buscar neles a representação e luminosidade da verdade como gesto político e pedagógico da filosofia, tampouco para recuar ao passado como tempo de retorno. A função dramática como aqui tenho empregado (d)enuncia a marginalidade que ficou nas penumbras do palco, daquilo não foi visto ou dito e que nos permite *inventar* novos jogos de verdades possíveis no tempo presente. Tomar a filosofia como teatro seria uma maneira anárquica de tratar o presente como uma singular diferença que não cessa de voltar. O tempo do teatro não visa a resgatar personagens do passado para fazer dele uma

recordação. O passado, movimentado anarqueologicamente, incita-nos ao gesto sincrônico de tornar visível, agora, aquilo que antes não pôde aparecer. A sombra do palco exige não apenas ler a cena teatral nas entrelinhas, mas incorrer por zonas de invenção.

O *canto-sinal* da *epimeleia* será a trilha sonora que enredará todo o nosso *Theatrum Philosophicum*[43]. Lembro que as vibrações emanadas pelo cuidado não se fazem ao modo de uma orquestra harmônica, mas sim pelo gesto que nos interpela a sermos diferentes daquilo que somos. A cena teatral pertence ao espaço *ambíguo* por excelência, onde a mentira não é relegada ao fato, mas ganha potência de existência porque são justamente nos paradoxos da vida que alma e corpo experimentam as suas transformações. *Ambiguidade* é uma polaridade não contraditória: Embora a luz do dia seja a polaridade da sombra da noite, ambas não se negam, mas parecem coabitar de maneira inseparável, ao mesmo tempo que distinta, no palco. *Ascética* e *erótica* se irmanam nos termos do *daimon*.

4.1 Uma ascetologia da alma: *você tem que mudar de vida!*

"O demoníaco desempenhou (e continua a desempenhar) um papel importante em todos os períodos da crença popular grega" (DODDS, 2002, p. 47). A tradução de *daimon* é literalmente, o enviado de deus, mensageiro divino que se comunica com os homens transmitindo-lhes sinais, sonhos e visões. Assim como Sócrates, cada um de nós dispõe dessa *voz interior*, que podemos também traduzir pela voz da intuição, interdito da consciência suprarracional, mensageiro dos deuses em nós, comunicação telepática desde inconscientes, etc.

[43] A expressão *Theatrum Philosophicum* é uma expressão utilizada por Foucault como título para uma resenha publicada no número 282 do periódico *Critique,* sobre *Diferença e repetição* e *Lógica dos sentidos* de Gilles Deleuze. Esse texto está reunido em *Ditos e Escritos II* (FOUCAULT, 2008b).

Na filosofia ocidental[44], a sua proveniência é arcaica e incorre pelos fragmentos de Heráclito. Em primeiro lugar, o fragmento 54 diz que "a harmonia invisível é mais forte que a visível" (LYOTARD, 2013, p. 50) e sugere que existem formas de comunicação mais sutis do que a nossa maneira visível e sensorial pode alcançar. Já no fragmento 93 encontramos uma melhor apreciação dessa sutileza pela mensagem plena de Eféso: "O senhor [o mestre] cujo oráculo reside em Delfos não diz nem oculta, mas significa [ele faz sinal]" (LYOTARD, 2013, p. 51, colchete do autor). Lyotard indica que 'o senhor' é deus e que ele não se vela por trás de uma cortina de nuvens à maneira de jogar conosco como se a vida fosse um esconde-esconde. Deus é, antes, o "próprio código que dota o jogo de suas regras e que organiza a sucessão de lances como uma história significativa" (LYOTARD, 2013, p. 52). Mais precisamente, o oráculo em Delfos, isto é, Apolo, o Sol

> Não *esconde*, quer dizer, não esconde seu jogo, entendemos que ele não tenta nos enganar, nos dar uma pista falsa, como justamente o faria o adversário de jogo. Com efeito, ele não é um jogador, ele é o código que regula o jogo segundo o qual os jogadores jogam (LYOTARD, 2013, p. 52).

Se deus conosco não joga, mas estabelece as regras pela qual jogamos em vida, será preciso conhecer melhor tais regras.

Merecerá a nossa inteira atenção para tal fim o fragmento 119 de Heráclito, atrelado ao *daimon*: *ethos antrópo daímon.* Esse fragmento é tão conhecido como enigmático, pois a ele se costuma destinar uma miríade

[44] Refiro-me à proximidade com a filosofia, pois Werner Jaeger (1995, p. 965) aponta que a acepção da palavra no ocidente pode ser encontrada bem antes, no drama *Os persas,* de Ésquilo, precisamente no momento em que o rei dos Persas põe frivolamente em jogo o seu velho *daimon* para alcançar novo poder e maior riqueza. Aqui já se pode verificar a relação entre *ethos* e *daimon.*

de traduções possíveis: "Para o homem, a divindade é seu *ethos*" (BERGE, 1969, p. 233), "o hábito do homem é o seu destino" (SLOTERDIJK, 2012, p. 213), "o caráter próprio do homem é o seu demônio", ou ainda "as suas próprias características são, para o homem, o seu demônio" (HEIDEGGER, 2005, p. 71). Tais traduções direcionam o homem como aquele destinado a buscar por si mesmo, apontando que o seu modo de existência constitui o seu próprio fardo em vida. Dessa maneira também, a máxima heraclitiana é conferida como uma diferenciação emergente a todo o "*conjunto de crenças arcaicas* a respeito de sorte inata e tentação divina" (DODDS, 2002, p. 184). O *daimon* interior que habita a cada um de nós é uma espécie de meio que permite esse olhar estrangeiro e paralelo à psique, que mostra a ela a importância de viver e se transformar segundo tal olhar, tornando-a responsável direta por sua própria caminhada.

Heidegger (2005) tece uma leitura própria sobre o fragmento heraclitiano e traduz *daimon* por deus, fecundando a ética como morada originária que implica a própria relação entre homem e deus: "o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus" (HEIDEGGER, 2005, p. 71). Com isso, ele aponta que o homem se aproxima da ética quando habita a si mesmo, pois deus é ele próprio. "*Daimon* é o deus na sua ação e significado voltados para o homem" (JAEGER, 1995, p. 965). A figura de deus aqui em nada se assemelha à transcendência, mas se enreda ao extraordinário da existência cotidiana. Ao menos Peter Sloterdijk (2012, p. 214, tradução nossa) assim entende a passagem heideggeriana: "no ordinário encontra-se o extraordinário, nas aparências menores a divindade se faz presente, o fragmento expressa que no conhecido está presente o desconhecido e no cotidiano é que se pode transcender ao real".

Embora o paralelo que faz Heidegger entre *daimon* e deus seja extremamente discutível, ainda segundo Sloterdijk, ele teria compreendido que a relação essencial entre *ethos* e *daimon* é a *tensão vertical enquanto autoformação,* condição ontológica da ética antiga que toma pelo exercício a tentativa de alcançar o divino, certo elemento natural e sobrenatural ao mesmo tempo contigo em nós. Nesses termos, o *daimon* aparece como um *sinal* que empurra o homem para a saída de si: Você tem que mudar a sua vida! (SLOTERDIJK, 2012, p. 217). Essa expressão significa que cada um, à sua maneira, deve prestar atenção para a sua "vertical interior e examinar como a tração do polo superior age sobre você! Não é o andar reto que transforma o homem em homem, mas a consciência emergente do desnível interior que faz com que o homem se levante" (SLOTERDIJK *apud* BRÜSEKE, 2011, p. 164).

Daimon e postura ascética misturam-se intimamente, pois todos trazemos na alma algo de melhor e algo de pior, que precisa ser modificado em relação a nós mesmos. Tais virtudes e vícios demandam esforços contínuos e disciplina individual para serem deslocados, processo de abertura que exige o exercício da atenção para ouvir essa voz intuitiva que nos habita. Nesse sentido, o *daimon* pode ser perfeitamente pensado como princípio de orientação vertical, que caminha ao lado do sujeito para a sua ascetologia própria, uma vez que ninguém consegue se dissimular aos olhos da divindade que em si habita (*ethos antrópo daímon*). *Daimon* também indica que a virtude (*areté*) pode e deve ser aprendida e ensinada.

No mundo arcaico, é possível apontarmos que *psique* e *daimon* exerciam uma relação quase sinonímia quando se referiam ao "eu oculto" da alma, que persiste através de sucessivas encarnações. Isso porque "a *psyche* humana possui algo de divino" (DODDS, 2002, p. 211) e o *daimon* é a maneira pela qual o homem acessa sua dimensão divina da alma,

propiciando-lhe "cuidar da saúde desta parte divina" (DODDS, 2002, p. 211). O corte acerca dessa junção divina e curativa da alma, acessada pela imanência do *daimon,* emerge com o pensamento platônico, e dele seguiu a crença da espiritualidade como via de acesso restrito pela transcendência e pelo conhecimento de si. Pensando com Dodds (2002, p. 156),

> O *daemon* estaria mais próximo, em certo sentido, do espírito interno que o xamã herda de outros xamãs, do que a 'alma' racional na qual Sócrates acreditava, mas ele acabaria finalmente moralizado, transformando-se no carregador da culpa. O mundo dos sentidos tornou-se o Hades no qual esta alma racional sofre seus tormentos.

Ainda assim, diferentemente de Dodds, tenho seguido o Sócrates platônico enquanto essa figura dobradiça entre o arcaico e a ilustração, que conserva, ainda que já racionalizados, elementos xamanísticos em sua filosofia.

Dessa maneira, procuro fazer certa leitura do *resto* xamanístico encontrado na *ascética* platônica, tomando como centro o princípio daimônico que assenta toda a *metempsicose,* teoria da regeneração das almas, presente na República de Platão. Tomarei o Livro X como *aleturgia* da *psique*, pois encontro aqui não apenas um arquivo seguro e bem descrito do processo reencarnatório da alma, mas também porque todo esse *cenário* se insere na história do Ocidente como um acontecimento que gerou repetição significativa para a constituição das asceses espiritualistas que o assentaram posteriormente[45]. A *leitura anarqueológica* permite movimentar

[45] Segundo Agamben (2017b), a descrição do Hades por *Er* é uma das visões mais extraordinárias do além, comparável, por vivacidade e riqueza de significados, à *nekyia* da *Odisseia* e à *Comédia* de Dante. No Oriente, podemos encontrar um paralelo da *metempsicose* de Krishna, no *Bhagavad Gita* (2017). Vale também aproximar essa descrição ao espiritismo kardecista, precisamente no *Livro dos Espíritos* (1991), conforme nos chega contemporaneamente pelo século XIX.

certa *subversão* do mito platônico e da regeneração da alma, para além da visão representacional que a confinou à mera transcendência e dualismo.

Platão confere visibilidade à *metempsicose* ao final da República, quando evoca o *mito de Er* em uma imensa apoteose cênica, que nos auxilia a compreender o estatuto singular da *psique* relacionada ao *daimon* (AGAMBEN, 2017b, p. 292), enquanto uma forma de vida estrangeira e anímica que nos habita. "O que na visão parcial dos vivos surge como o ato de um demônio, será percebido na intuição mais vasta dos mortos como uma manifestação de justiça cósmica" (DODDS, 2002, p. 46). *Er* é aquele que se torna o mensageiro das coisas do além aos homens e por isso tem a permissão de ouvir e observar como ocorre o processo de ida e vinda de regeneração da alma (PESSANHA, 1997).

Todo o teatro cósmico ocorre em certo "lugar demoníaco" regido por Hades, a divindade que guarda o mundo dos mortos. Como narrado por Platão (1973), para adentrar-se ao ciclo de nascimento (*genesis*) e morte, cada *psique* tem o direito de escolher uma *forma de vida* (*bíos*) conforme o hábito e modo de viver da vida precedente. "A virtude não tem mestre: cada um de vós, conforme a honre ou a desdenhe, terá mais ou menos virtude. A responsabilidade cabe a quem escolher. Deus não é responsável" (PLATÃO, 1973, p. 255, *617d*).

Tal fragmento sugere que a virtude só se faz como prática e hábito de vida pelo *exame de si*, o que implica tomar contato e responsabilidade com as suas escolhas pelo correr diário da existência, sem quaisquer benefícios na partida ou reconhecimento na chegada. Nada é estático na junção entre *bíos* e *psique*, pois uma vida virtuosa no passado não garante que assim será no presente, bem como qualquer vício passado pode ser transmutado em novas escolhas virtuosas no presente. O exame constante

da própria vida é tarefa fundamental para a escolha ética, como nos alerta o hierofante[46]:

> 'Mesmo para o último chegado, se efetuar uma escolha sensata e perseverar com ardor na existência escolhida, trata-se de uma condição agradável e nada má. Que o primeiro a escolher não se mostre negligente e que o último não perca a coragem'. Quando acabava de pronunciar estas palavras, disse Er, aquele a quem coubera a primeira sorte veio diretamente escolher a maior tirania e, arrastado pela loucura e pela avidez, tomou-a *sem examinar suficientemente o que fazia*; não viu que nela estava implicado pelo destino que o seu possuidor devoraria os filhos e cometeria outros horrores; mas depois de examiná-la com vagar, golpeou-se no peito e deplorou a escolha, esquecendo as advertências do hierofante; pois, em vez de se acusar por seus males, atribuía-os à fortuna, aos demônios, a tudo exceto a si mesmo (PLATÃO, 1973, p. 257, 619c, grifo nosso).

O *exame de si* parece acompanhar a prática da virtude antes, durante e depois da vida. Dessa maneira, o cuidado se relaciona não apenas com a vida enquanto *bíos*, forma de vida testemunhada pelo próprio *ethos*, mas também enquanto *aion*, duração de vida que faz surgir esse mesmo presente, como já tendo sido infinitamente presente e como infinitamente por vir (FOUCAULT, 2008b [1970], p. 252), e *zoé*, acontecimento natural da vida, o fato de estar vivo aqui e agora, vida não qualificada pelos papeis sociais, livre das máscaras do eu e do ego.

Tomando nota disso, Platão nos mostra que o *daimon* é acontecimento fundamental que irmana prática e escolha de vida: "Ides começar nova carreira e renascer na condição mortal. Não será um gênio

[46] Espécie de sacerdote que conduz o ritual. A figura do hierofante consolidou-se entre nós por ser o arcano de número cinco dos arcanos maiores do *tarot*, também conhecido pelo nome de *O papa*, figura que enuncia as potências da comunicação entre os homens, dotando-os da transmissão da sabedoria sagrada e por isso aproxima-se do professor, da pedagogia e das tradições religiosas em geral.

[*daimon*] que há de vos sortear, sois vós mesmas que escolhereis vosso gênio" (PLATÃO, 1973, p. 255, *617d*). "Depois que todas as almas escolheram as respectivas vidas (...) ela deu a cada uma o gênio [*daimon*] que preferira, para servir-lhe de guardião durante a existência e cumprir a destinação" (PLATÃO, 1973, p. 259, *620c*). Na filosofia platônica, como ilustrado desde a *voz numinosa* de Sócrates, o *daimon* aparece como espécie de testemunha que acompanha a alma em seu processo de aprendizado, guiando-a pelos caminhos a ela traçados, para que possa melhor aprender mediante a missão que foi escolhida.

Agamben (2017b) dedica-se a questão da destinação das almas no último capítulo de *O uso dos corpos*, nomeado *Mito de Er*. Ele nos mostra que, com o nascimento, toda alma encontra-se necessária e irrevogavelmente unida a certa forma de vida (*bios*) por sua escolha, embora se esqueça de tê-lo feito antes da reencarnação, abandonando esse *bios* com a morte. Conhecemos bem as potências do esquecimento emanadas pela beberagem prudente das águas de Lethe: "Cada alma é obrigada a beber certa quantidade desta água, mas as que não conservam a prudência bebem mais do que deveriam. Bebendo-a, perde-se a lembrança de tudo" (PLATÃO, 1973, p. 259, *621c*). O esquecimento *prudente* é importante para que memórias pregressas trazidas por cada alma, sejam elas virtuosas ou viciosas, pouco influam no *bíos* atual e com isso a alma possa se enredar sem o peso ou a leveza de seu passado para que possa *tornar-se aquilo que se é,* sua destinação no tempo presente, análise que incorrerei posteriormente (NIETZSCHE, 1995).

Dessa maneira, enredamo-nos concomitantemente nos processos de decisão e coragem pelo qual assumimos a nossa maneira própria de viver, ao mesmo tempo em que muito daquilo que hoje somos em nada se desloca daquilo que já fomos. Para o cumprimento de nossa sina é que

recebemos um conjunto de sinais enviados pelo *daimon.* Tais sinais acontecem desde a vigília do dia ao sono da noite e visam à nossa autoformação e transformação da *psique*. "Quando o homem dorme, ele lhe indica em sonho que algo alegre ou adverso está a caminho" (DODDS, 2002, p. 139). Em essência, o *daimon* aparece como figura que orienta o humano para a superação do estado atual em que seu presente modo de vida se encontra. É por isso que a verdade se assume como um enigma a ser cultivado ao longo da vida.

Certo *bios* se mantém indissociável à alma, que a ele confere testemunho do nascimento até a morte pelo *daimon*. Para a nossa perspectiva iluminista, humanista e contemporânea, *daimon* nos abre justamente a problemática sobre a noção da destinação, liberdade e escolha: "Se um demônio guarda o destino e fica vigilante para que ele se cumpra, do que seríamos senhores e em que sentido se poderá dizer que a 'virtude é livre'?" (AGAMBEN, 2017b, p. 287).

Fredéric Gros sintetiza belo resumo acerca do *Mito de Er*, que se encaixa como uma resposta integral a tal questão. A grande

> Lição do mito é que esquecemos muito rapidamente que nossa existência é obra nossa. As escolhas convergem e são inclinações repetidas que fazem de nós o que somos. Mas a má-fé faz seu trabalho; e, ao vislumbrá-lo como um bloco sobre nossas cabeças, nossa vida parece imposta de fora, razão pela qual esquecemos que sempre escolhemos. Além disso, por sentir o que há no fundo de nosso pacote, aceitamos mal a ideia de que fomos nós que desejamos. Ainda mais profundamente, a escolha de nosso pacote de vida é o eterno presente. Essa potência livre de escolher a si mesmo, pela qual nossa existência nos é destinada (...). O que nos condena e nos salva, pois a origem e o eterno presente. Nunca é cedo demais para ser livre, nunca tarde demais, como se diz, para fazer a coisa certa. É sempre agora para

> escolher, e o passado pesa pouco à luz dessa potência (GROS, 2018, p. 211-212).

Ora, da mesma maneira que a liberdade é a condição ontológica da ética, sabemos que só se pode pensar a relação entre "liberdade e virtude" como possibilidade ética, se assumimos uma liberdade refletida na relação conosco, como a própria diferenciação e no cultivo de si para consigo. Com isso quero dizer que o "demônio" não aparece como um impeditivo para a nossa condição ética, mas é antes aquilo que lhe confere pujança, uma vez que favorece certa reflexão sobre a liberdade que o sujeito exercita em face de si próprio, intuindo até onde pode ou não caminhar, funcionando como o papel do "outro" de si, enquanto processo de subjetivação no próprio sujeito.

O próprio Agamben (2017b) clarifica melhor o problema da liberdade no processo de reencarnação da alma quando nos lembra que a prática da virtude é justamente aquilo que concede uma maior liberdade para essa escolha. O hierofante mostra para as almas os exemplos (*paradeigmata*) de modos de vida e com isso concede a cada uma a possibilidade de compreender e tornar inteligível a singularidade de cada forma de vida antes da escolha. Quanto mais tiver praticado a virtude em seu modo de vida pregresso, mais orientada será a escolha da alma, embora isso não seja uma garantia para uma eleição virtuosa.

A ascese platônica é orientada pela prática na qual o *bíos* consegue distinguir e separar a melhor forma de vida entre as polaridades– riqueza e pobreza, força e fraqueza – na qual poderá tornar a alma mais justa, a fim de "eleger sempre uma condição média e fugir dos excessos nos dois sentidos, nesta vida dentro do possível e em outra vida vindoura; pois é a isso que se prendeu a máxima felicidade humana [*eudaimonia*]" (PLATÃO, 1973, p. 257, *619a*). O *bios,* nesse sentido, seria um campo de

forças onde os opostos extremos se encontram para que a alma exercite a sua escolha de vida. A escolha de vida que tornará a alma mais justa condiz em neutralizar os extremos por meio da ascética virtuosa.

> Poderá escolher entre uma vida má e uma vida boa, chamando de má a que terminasse por tornar a alma mais injusta, e de boa a que viesse torná-la mais justa, sem se preocupar com todo o mais; pois já vimos que, durante esta vida e após a morte, é a melhor escolha que se possa fazer (PLATÃO, 1973, p. 256, *618b*).

A ascética como diferenciação ética recomenda-nos a não incorrer entre as polaridades - *nem* pela direita, *nem* pela esquerda -, mas sim pela prática do *exame de si* que as cruza, encontrando o elemento comum entre suas oposições.

Ethos e *bios* encontram-se intimamente vinculados à forma própria do corpo pela *psique*, uma vez que a sua singularidade é justamente força da trajetória das formas de vidas éticas incorridas antes do nascimento, durante a vida e depois da morte. Uma leitura *subversiva* ao platonismo permite pensarmos que a sucessiva entrada no ciclo de re-nascimentos pela qual a alma passa, em nada pode ser reduzida à forma representacional e transcendente da vida, mas implica sua própria imanência, porque encontra no hábito virtuoso e na vida ética percorrida pelos ciclos da alma a condição de possibilidade para a afirmação da liberdade que resvalará no modo de vida presente e em novas possibilidades de escolhas futuras.

Tais considerações conduzem-me ao retorno da questão a que nos provocou anteriormente Agamben, especificamente para analisar a relação entre o *daimon* e a destinação da alma. A destinação enreda-se na alegoria platônica desde uma perspectiva arcaica mais ampla e que pode ser pensada em termos de *eterno retorno* (ELIADE, 1992). Nessa forma de percepção,

a existência não passa de um fluxo contínuo entre morte e vida que permite à *psique* fazer o *uso* de diferentes formas mediante o seu propósito de aprendizado. Assim entendida, a destinação flerta com o paradigma mágico que entende a vida como um grande processo de forças e potências a serem regeneradas periodicamente. Nada aqui é eterno ou estático senão o próprio processo cíclico das experiências no qual a existência acontece.

O homem não é o centro de qualquer hierarquia de seres, mas é apenas um ente que faz parte do cosmo e, assim como ele, está sujeito aos ciclos de vida e morte, luz e sombra, dia e noite. Ora, não precisamos recorrer a teorias rebuscadas para explicar como os antigos concebiam o *eterno retorno,* pois basta prestarmos o mínimo de atenção aos processos cíclicos pelos quais passamos durante o ano (primavera-verão; outono-inverno), bem como nos astros que conduzem a regeneração em nosso correr do dia (sol-dia; lua-noite) para notar que nos enredamos entre a vigília e o sono em nossa condição corpórea diária, *eterno retorno* como repetição que torna possível a diferença.

Como tal, a destinação não pode ser reduzida à visão moderna e cronológica da história, que confinou o destino ao "pré-determinado", pois ela se enreda em uma teia cósmica mais ampla e pouco compreensível por nossa miopia espiritual contemporânea (GERNET, 1984, p. 244). O único elemento que podemos julgar comum entre as formas arcaica e contemporânea de pensar é justamente a força *imanente* de superação e elevação que convoca os sujeitos e os povos para se transformarem em face daquilo que são, ainda que estejamos experimentando formas de empobrecimento da subjetividade sem precedentes na contemporaneidade (SLOTERDIJK, 2012).

O projeto da modernidade pauperizou essa dimensão ascética e contemplativa da vida, porque reduziu o espírito à "personalidade" e com

ela dotou o sujeito como aquele interessado na melhoria permanente de sua *performance*. A *vita activa* na modernidade deveria substituir gradativamente a *vita contemplativa* e *meditativa*, inserindo como consequência do trabalho industrial o trabalhador no mundo, e com isso a modernidade abre o seguinte paradoxo em termos de ascética:

> A modernidade cumpriu uma das suas promessas; ela abriu novas possibilidades de estar-no-mundo, destruindo, ao mesmo tempo, aquilo que foi considerado durante milhares de anos o mais importante: distinguir-se radicalmente deste mundo (BRÜSEKE, 2011, p. 171).

A ascetologia geral ao qual o homem está implicado não morrera, mas ela se converteu em uma exercitação *desespiritualizada,* sem qualquer comprometimento com a verticalidade da existência, que resulta no treinamento técnico para o mundo do trabalho, na repetição banal dos exercícios escolares, na experimentalização técnica e comercial pela qual se caracterizou a arte hoje, etc.

Não de modo fortuito, Agamben (2009b, p. 01) identifica que o verdadeiro problema de nosso tempo é já não existirem mais problemas espirituais:

> O significado deste diagnóstico é mais cruel do que parece e diz-nos muito respeito. Que já não existam problemas espirituais, que estes já não sejam sentidos como algo de decisivo e de iniludível, gera, com efeito, uma angústia sem precedentes. Longe de nos libertar do mal-estar, o facto de os problemas da humanidade se terem tornado calculáveis, questões factuais urgentes e eventualmente complicadas, mas que, em última instância, requerem ser governadas e não vividas nem pensadas, é precisamente o que nos remete para uma especial angústia, tanto mais intolerável quanto mais, pelo menos na aparência, resolúvel.

Espiritualidade aqui deve ser compreendida como o ponto de maior intensidade que os homens podem conceder para cada domínio de suas vidas.

> Aquilo pelo qual cada coisa vale a pena ser vivida transforma-se numa distração cada vez mais manchada pela dúvida de que talvez 'não vale a pena', que se possa viver apenas procurando na internet uma outra vida e um rosto que pareça mais verdadeiro, precisamente por ser constitutivamente marcado pela falsidade e pela máscara (AGAMBEN, 2009b, p. 01).

Nesses termos, penso que uma filosofia no e do tempo presente não pode perpetuar a redução do sujeito à persona, mas deve encarar a espiritualidade como possibilidade de maior ampliação do olhar acerca dos elementos extraordinários e misteriosos que a nós transmitem sinais a todo instante para a nossa ascese de alma.

O *eterno retorno* flerta com certa compreensão mágica de tempo, na qual se fundamentavam tais povos arcaicos como aqueles que cultivavam as auroras coletivas e individuais, conjuntos de valores milenares que estilhaçam nossa imagem narcísica e cientificista de verdade e história. No registro da magia, o corpo é mera morada temporária da alma, que o usa para se transmutar, permitindo relacionar a condição humana a uma forma mais ampla da transitoriedade da existência[47].

O *eterno retorno* narrado como processo de destinação da alma parece risível aos nossos olhos científicos, esclarecidos, adultos e europeus

[47] Assim estiveram ocupados os *yoguis* orientais, místicos e magos que conheciam *técnicas de si* para se relacionarem cada vez melhor com *maya* (ilusão cósmica, miragem, magia, devir, irrealidade, etc.) e, dessa maneira, podiam transmutar o sofrimento que liga o humano ao seu corpo (ELIADE, 1996, p. 13). A título de exemplo, a prática da virtude (*yamas* e *nyamas*) é fundamental para o universo do *yoga*, pois ela nos permite não apenas a recordação do plano espiritual, mas também a proximidade com formas vibratórias do amor que transcende o apego às formas humanas.

hoje, mas é presente em todas as tradições nas quais a nossa civilização assentou-se, ainda que conserve em cada uma as suas próprias nuances. Os elementos comuns que ambientam o mundo espiritual teriam sido mero delírio desses "povos primitivos", porque não dispunham de todo aparato científico o qual nós, os evoluídos ilustrados, possuímos? Parece-me que delírio é acreditarmos que a vida e o nascimento possam ser explicados tão-somente pelos instrumentos genéticos e darwinianos-evolucionistas os quais gozamos de possuir atualmente.

A destinação erótica de si: *torna-te o que és!*

A tradução de *daimon* para o latim é gênio (*genio*), que estabelece uma relação direta com o verbo gerar (*generare*) (AGAMBEN, 2007, p. 15), abrindo a compreensão da espiritualidade como a possibilidade da criação e da geração pelo modo de vida em exercício. Gênio guarda relação íntima a tal verbo, como a potência criadora que nos habita desde o nascimento, algo possível desde o elo afetivo entre a integração das polaridades do feminino e do masculino. Talvez isso explique porque o *gênio* ganhou a fabulação de *cupido* entre os latinos, criança efusiva a atirar flechas certeiras entre seres diferentes e até contraditórios, emaranhando-os. O *daimon*, alteridade que nos fecunda o amor, parece ser ao mesmo tempo o que existe de mais íntimo e pessoal e de mais estranho e impessoal em nós.

Friedrich Nietzsche mobiliza contemporaneamente o *daimon* para nos provocar a pensar outra ideia de destinação. O demônio aparece como o *porta-voz* do *eterno retorno* e permite resgatar nele a sua dimensão erótica, *força exterior* e catártica que arrebata o ente em seu processo de autoformação. A catarse "era uma das principais preocupações das mentes

religiosas ao longo da era arcaica" (DODDS, 2002, p. 156) e sugeria diferentes meios pelos quais a psique poderia se transformar afetivamente em sua caminhada, como pelas danças ou pela música. Aposto, portanto, que a potência erótica pode ser lida paralelamente a certa *ascese*.

A anunciação do eterno retorno é feita por Nietzsche (2001, p. 230) no famoso *aforismo 341*, de *A gaia ciência*, que transcrevo integralmente a seguir:

> O *maior dos pesos* – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: 'Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!' – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: 'Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!'. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, 'Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?', pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?.

Não parece ao acaso que o eterno retorno seja enunciado justamente por esse demônio[48], figura que aparece na mais desolada de nossas solidões, seja na clareza do dia ou na penumbra da noite.

[48] Sabemos o quanto Nietzsche é criterioso em seus usos conceituais. Não parece fortuito que ele utiliza um *demônio* como porta-voz do *eterno retorno*, conceito esse que o próprio filósofo alemão afirmou ser o mais

Daimon não é o diabo ou o vilão que nos tenta em nosso silêncio abissal, momento em que corremos o risco de esquecer o que somos, mas é justamente a subjetivação para a ética do cuidado de si, porque aponta que o *eterno retorno* é a própria destinação da alma mediante as suas experiências: *torna-te o que és*[49]. "A destinação, o destino da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se com essa tarefa. Que alguém se torna o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é" (NIETZSCHE, 1995, p. 49), ofício esse que não se enreda por modelos teóricos, sabendo de antemão "o que se é", mas que acontece apenas na própria vivência do ente quando entra em contato consigo. A palavra vivência, utilizada por Nietzsche, é *erlebnis*, que significa estar presente na vida quando algo acontece, não renunciando ou duvidando de si mesmo (NIETZSCHE, 2001).

Quando o demônio nos coloca defronte ao processo de decisão, opção dupla entre o peso de amaldiçoar ou a leveza de abençoar o pensamento do eterno retorno contido em si, ele também nos convida para a afirmação da vida no tempo presente, encontrada na fluidez dionisíaca

---

importante em seu pensamento. Lucas Villa (2012, p. 46-47) identifica que os comentadores do pensamento *nietzschiano* não têm conferido a devida atenção a figura do demônio nessa passagem: "Nietzsche, no original alemão, utilizou a palavra *Dämon*, quando poderia ter utilizado outras até mais correntes e de semelhante significação em sua língua, como *Teufel* [diabo] ou mesmo *Böse* [vilão]. Por que a escolha precisa pelo *Dämon*? Talvez pelo desejo de fazer referência à raiz etimológica do termo, o *Daimon* dos gregos (e não custa lembrar que Nietzsche era um filólogo clássico). O *daimon* grego era uma espécie de entidade protetora, um demônio guardião que nada tinha que ver com o demônio cristão, mas que por vezes identificava-se com a própria alma (*psychê*) do indivíduo (como era o caso do *daimon* dos órficos e dos pitagóricos) ou mesmo com sua consciência (veja-se, por exemplo, o famoso *daimon* socrático). É nesta esteira que felicidade, em grego, podia-se dizer *eudaimonía* – que corresponderia à sorte de possuir um bom demônio. É assim que as éticas gregas centradas no ideal da felicidade, florescidas principalmente no período helenístico, ficaram conhecidas como éticas eudaimonísticas".

[49] Espécie de *mantra* nietzschiano que podemos interpretar também nos seguintes termos, como sugere Jorge Luiz Viesenteiner (2010, p. 101): "Tendo aprendido o que você é, torna-te tal como você é"; "Sê fiel a ti mesmo agora que aprendestes que espécie de homem te apetece", ou ainda simplesmente "Seja o que você conhece que você é".

em dizer sim à existência, mesmo em toda sua falta de sentido, mesmo com todos os sofrimentos do passado, tudo isso em nome do instante, do momento, do presente. Dioniso encarna a figura do *outro* no Ocidente. Ele questiona as ordens sacras para fazer emergir outra dimensão do sagrado, um tanto estranha, inapreensível e desconcertante a nós, que é a da magia.

A magia é o encontro com a espiritualidade pela experiência do *pathos*. "*Pathos* não significa apenas 'paixão', 'afeto' e 'desejo', mas no grego ele está tanto para 'Erlebnis' [vivência] como também para 'destino'" (GERHARDT *apud* VIESENTEINER, 2010, p. 3). Destino, nesse sentido, vai ao encontro também da maneira como a palavra é movimentada em sua terminologia latina: "como o termo latino equivalente *passio*, ela se refere a algo que 'acontece' ao homem, algo de que ele é vítima passiva" (DODDS, 2002, p. 187). Nesses termos, a destinação percorrida pela singularidade da alma passa inevitavelmente pelo cruzamento com os afetos que a constituem. Entrar em contato com os desejos e paixões é condição para estar presente na própria vida, pensar essa *dimensão mágica* da erótica espiritual é incorrer na impossibilidade conceitual de determinar aquilo que estamos vivenciando.

No viés do eterno retorno nietzscheano, destino e acontecimento relacionam-se mutuamente. Destino é um *antípoda* da racionalidade antropocêntrica e humanista justamente porque suspende a intencionalidade do humano. "O que impõe com o peso da fatalidade não pode ser avaliado ou comensurado intencionalmente. Se é destino, não pode ser intencional" (VIESENTEINER, 2010, p. 104), mas apenas acontecimental, que implica estar presente no imprevisível e no inalterável que nos passa na vida e que nos desloca para a relação estabelecida com o nosso *si* (mesmo e outro de nós mesmos).

No paradigma poético-mágico[50] pelo qual habitam os afetos, a função da memória não visa a reconstruir o passado de acordo com uma perspectiva histórica e cronológica como a nossa (DETIENNE, 2013, p. 16), mas existe como a possibilidade de acessar outros mundos, adquirindo a *função extática* de tornar passado e futuro potências presentes, porque se cruzam entre inconsciência e consciência, silêncio e discurso, sonho e vigília. Quanto mais rememoramos, mais nos enchemos de sopro (*empneúein*) (DETIENNE, 2013, p. XIX). Na visão animista do sopro, "o ar todo está cheio de almas, idolatradas como *daemons* e heróis, e são estes entes que enviam sonhos e profecias à humanidade" (DODDS, 2002, p. 116). A memória é uma subjetivação pneumática que não visa a suprimir o esquecimento, mas se constitui em paralelo a ele, cruzando as sombras do inconsciente, porque não existe contradição ou oposição entre o verdadeiro e o falso. "*Alétheia* e *Lethe* não se excluem nem se contradizem; são os polos de uma única e mesma potência (...). A negatividade do Silêncio e do Esquecimento constitui a sombra inseparável da Memória e da *Alétheia*" (DETIENNE, 2013, p. ix).

Pensarmos a relação entre destino e acontecimento no viés do eterno retorno é habitarmos a penumbra entre as polaridades da *resistência* e da *aceitação*. Por um lado, a resistência tornou-se um jargão politicamente aceito na atualidade e que pode esconder a rebeldia irrefletida da incompreensão acadêmica e científica acerca da espiritualidade. A *aceitação*, por outro lado, é mote da espiritualidade e pode beirar à mera resignação em face da insurreição política e da transformação social da qual necessitamos hoje. Ambígua e

[50] Friso que pensar desde o paradigma poético-mágico não implica pensar a verdade desde o privilégio de certos grupos aos quais pertenciam poetas e adivinhos, detentores do poder sobre o que *foi*, o que *é* e o que *será*. Detienne (2013) nos mostra que determinados grupos de poetas e adivinhos gozavam de uma verdade assertórica, incontestável e não demonstrável.

simultaneamente, entendo que a tarefa da destinação nietzschiana, convocada pelo demônio a nós, *ecce homo*, implica a sutileza de habitar entre o esquecimento do dia e a recordação da noite, postura de presença consigo em face dos acontecimentos existenciais que nos deslocam. Isso quer dizer que a nossa relação com o *daimon* não pode incorrer apenas no processo de escolha virtuosa e ascética, mas convoca também para um deixar-se tomar e aceitar o encontro com a *erótica,* desconhecido que nos apossa pelos sentidos. Exercício tênue sempre perigoso esse.

A dimensão erótica do demônio nietzschiano diferencia-se da ascética filosófica que o pensou, nos termos da encarnação da divindade que nos habita (*ethos antrópo daímon* heraclitiano) e também como o guardião da justiça e da prudência que conduz a alma para o seu propósito virtuoso nas sucessivas encarnações, uma vez que Nietzsche faz funcionar um demônio como impulso criativo da vida, que vem aconselhar Sócrates quando a sua "descomunal inteligência começa a vacilar" (NIETZSCHE, 2007, p. 83) e, como tal, é a própria busca oposta ao conhecimento consciente. Isso porque o conhecimento pensado em termos de magia é uma força como qualquer outra (a ira, a inveja ou a coragem). Isso quer dizer que "um homem pode muitas vezes possuir conhecimento, sendo, contudo, governado por outra coisa: às vezes pelo amor, muito frequentemente pelo medo" (DODDS, 2002, p. 187). Pensando magicamente, o *daimon* abre para nós um abismo que está no limiar do estado de consciência do homem racional, plano onde a verdade não permite ser encontrada apenas pelo rigor lógico, pela razão científica ou pela individuação da consciência (VASCONCELOS, 2010, p. 71), mas também pelo contato com o seu campo afetivo - pela *paixão*, pela *sedução*, pela *possessão*, etc – e mediúnico, quando entra em contato com potências

e forças catárticas liberadas em contato com a arte, espécie de magia que desloca a *psique*.

Pensar a espiritualidade nesses termos consiste em voltarmos a nos relacionar aos afetos despertados pela magia de *eros*, *um daimon* que nos convoca para a retomada de nossa verdade interior pelos sentidos. *Daimon* vem sutilmente nos recordar da potência encontrada na sonoridade das músicas, das danças e da poesia como palavra cantada despertada pelas musas, que procura irmanar *eros* à *psique,* como a viva possibilidade da criação de uma ontologia da alma que não se diferencie de sua estilística da existência. Não ao acaso, o *daimon* para Hadot e Goethe

> É uma força que dá aqueles que a possuem uma potência incrível sobre os seres e as coisas. O demoníaco representa no universo a dimensão do irracional, do inexplicável, uma espécie de magia natural. Esse elemento irracional é a força motriz indispensável a toda realização, é a dinâmica cega, mas inexorável, que é preciso saber utilizar, mas da qual não se pode escapar. Do *daímon* do indivíduo, Goethe disse nos *Urworte*: 'Assim é necessário que tu sejas, de ti mesmo tu não podes escapar... e nenhum tempo e nenhuma potência fragmentam a forma assinalada que vivendo se desenvolve' (HADOT, 2012, p. 38).

Na prática do cultivo de si, a dimensão ética do *daimon* não é a interiorização do olhar do outro, mas antes uma espécie de olhar primeiro do eu para consigo, esse duplo do eu que ora dissuade e interdita e ora cede e goza de si mesmo.

Tais elementos abrem a nossa compreensão para um tipo de espiritualidade que contém certa carga de realidade desconhecida em cada um de nós e com a qual será necessário conviver e respeitar (AGAMBEN, 2007, p. 16). Nesses termos, o *daimon* é o paradoxo mesmo da existência: algo que por nós não foi originado, mas que a nós deu origem; é a nossa

própria vida enquanto a nós não pertence e por isso nunca pode ser tomada por posse, mas apenas usada. O *daimon* não nos abandonou, ainda que dele tenhamos esquecido em nossa história cronológica e ocidental. Pelo contrário, ele está presente em nós e não se separa do bem e do mal que nos constitui.

Em essência, é o *daimon* que rompe com a pretensão narcísica do ego/eu bastar-se a si próprio, uma vez que apresenta à personalidade o desconhecido de eros, o amor. O *daimon* vem mostrar que o homem não é apenas Eu e consciência individual, mas que ele convive com um elemento impessoal e pré-individual desde o seu nascimento até a sua morte (AGAMBEN, 2007). Nesse sentido, ele também nos convida para um tipo de espiritualidade que toma contato com o esoterismo que nos habita. "A espiritualidade - afirmou-se - é, sobretudo, essa consciência do fato de que o ser identificado não está totalmente identificado, mas ainda contém certa carga de realidade não-identificada, que importa não apenas conservar, mas também respeitar" (AGAMBEN, 2007, p. 17).

Nessa perspectiva, Agamben também nos lembra que viver com o *daimon* significa habitar a intimidade de um ser estranho, manter-se vinculado a uma zona de não-conhecimento (de si). Essa zona de conhecimento não transfere nem desloca uma experiência da consciência para o inconsciente, mas,

> A intimidade com uma zona de não-conhecimento é uma prática mística cotidiana, na qual Eu, numa forma de esoterismo especial e alegre, assiste sorrindo ao próprio desmantelamento e, quer se trate da digestão do alimento, quer da iluminação da mente, é testemunha, incrédulo, do incessante insucesso próprio. *Genius* é a nossa vida, enquanto não nos pertence (AGAMBEN, 2007, p. 17).

Essa mística cotidiana permite olharmos para o sujeito - para aquilo que somos - como um campo de tensões atravessado por forças paralelas e paradoxais que nos constitui: Certa *intimidade impessoal* e *impessoalidade íntima* existe em nós em forma de potências que nos levam a cruzar o bem e o mal, o certo e o errado, o dia e a noite.

Daimon são potências que habitam o ser, "a força que move o sangue em nossas veias ou nos faz cair em sono profundo, a desconhecida potência que, em nosso corpo, regula e distribui tão suavemente a tibieza e dissolve ou contrai as fibras de nossos músculos" (AGAMBEN, 2007, p. 17). Tais potências que habitam o eu convocam uma proximidade imanente entre o *daimon* e o cuidado de si enquanto processo de *possessão*. No paradoxo da inteligibilidade, a forma mais potente dessa relação ocorre pela via sensitiva e afetiva. Da mesma maneira que ele permite o acesso a nossos dons e talentos para o cumprimento de nossa missão, ele também anseia pelo desejo e pelo prazer que pode nos levar a um tipo de perdição social. É o próprio paradoxo da existência que se articula entre a penumbra daquilo que temos chamado de consciência e de inconsciente.

Enquanto princípio vital, o que muda não é o *daimon*, mas a relação que estabelecemos com ele, tornando-o ora cândido, ora tenebroso, ora sábio, ora depravado. "O companheiro que orienta e torna amável nossa existência, transforma-se assim, de repente, em um silencioso clandestino, que, como sombra, nos persegue a cada passo, conspirando secretamente contra nós" (AGAMBEN, 2007, p. 20)[51]. Se existe algum critério para aprendermos a melhor nos relacionarmos com esse estrangeiro é o gesto da atenção para escutar essa voz interior que nos habita, por um

[51] Agamben (2017a) nos lembra que *Genius* encontra uma correspondência na ideia cristã do anjo da guarda — ou melhor, da redução dual a dois anjos; um bom e santo, que nos guia para a salvação, e um mau e perverso, que nos empurra para a condenação. A arte romana assim o representa: um ao lado do outro, dois Genius um segurando na mão uma tocha acesa, e outro, mensageiro de morte, derrubando a tocha.

lado, e por outro, a aceitação de nossas deficiências e finitude quando somos arrebatados pelo desconhecido da paixão erótica, esse sentimento que nos demove de fora para dentro e nos convoca para o desapossamento daquilo que somos em face da experiência amorosa.

Nesses termos, *daimon* volta a se enlaçar ao *cupido* e ganha certa proximidade com nossa criança interior, é a presença "dessa parte sempre imatura, infinitamente adolescente, que fica hesitante no início de qualquer identificação" (AGAMBEN, 2007, p. 20) e rebela-se também a tomar-se por figura identitária, uma vez que nosso elo de ligação com *daimon* são as próprias emoções geradas desde as relações. A emoção é aquilo por meio do qual entramos em contato com o pré-individual em nós. "Emocionar-se significa sentir o impessoal que está em nós, fazer experiência de Genius como angústia ou alegria, segurança ou tremor" (AGAMBEN, 2007, p. 19). É por isso que a convivência com o demônio é terrível, uma vez que ele escancara o que existe de pior e de melhor em nós quando nos permitimos *desapossar* em face daquilo que somos. Comover-se é abdicar-se das propriedades que regem o *eu* para encontrar o *si,* quando nos encontramos com o outro daquilo que pensávamos ser, quando nos desfazemos.

As emoções evocam também a dimensão política de *daimon*. "Se a emoção suprema, a primeira política, é olhar o prazer, a paixão do outro, isso acontece porque buscamos no outro a relação com Genius que não conseguimos alcançar sozinhos, a nossa secreta delícia e a nossa nobre agonia" (AGAMBEN, 2007, p. 20). A paixão é a corda estendida entre nós e o estrangeiro de nós. É na alteridade que despertamos o pior e o melhor em nós. *Daimon* parece se *usar* desses vários outros que nos constituem, sejam as pessoas com quem nos relacionamos e por quem somos interpelados, sejam os acontecimentos que nos deslocam para searas

desconhecidas de nós mesmos. Nesse registro, da mesma maneira que os sonhos nos transportam para outra dimensão ética e política, ocorre o mesmo com o *daimon*, como veremos na próxima seção deste capítulo.

4.2 Democracia e experiência *daimoníaca*: uma problematização do cuidado de si

Viso a mostrar nesta seção como o *daimon* problematiza a nossa habitualidade política, à medida que é uma figura incômoda não apenas para a democracia, mas também para a filosofia pensada em termos racionais e discursivos. Foucault torna visível a questão do *daimon* em seus dois últimos cursos ministrados no *Collége de France*. Primeiro, na primeira hora da aula de dois de março de 1983, *O governo de si e dos outros*, depois, na primeira hora da aula de 15 de fevereiro de 1984, de seu curso-testamento *A coragem da verdade*.

O *daimon* cruza os modos de enunciação da verdade que estiveram presentes na Grécia arcaica, temática tratada por Foucault nas aulas de primeiro e oito de fevereiro de 1984, dois primeiros encontros de *A coragem da verdade*, onde compara e diferencia quatro modalidades do discurso sobre o verdadeiro na cultura de si da antiguidade: o *ethos* da *parresia*, da profecia, da sabedoria e do ensino. Segundo Foucault, enquanto a *parresia* ocupava-se com a verdade implicada na vida ética, a profecia dedicava-se às verdades acerca do destino e da "missão" da *psique*, a sabedoria com as verdades do ser e o ensino com as verdades técnicas e de instrução.

A filosofia seria o amálgama existente entre a profecia, a sabedoria e o ensino, diferenciando-se de tais modalidades pela busca *parresiasta*, atitude de fala franca consigo e com o outro.

> A *parresia* é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade de que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve (FOUCAULT, 2011a, p. 13).

A parresia ao longo da Antiguidade é uma espécie de pré-história do cuidado de si, um preceito muito arcaico na cultura grega e romana, que se elabora em torno de uma série de práticas estabelecidas pelo sujeito com a finalidade de encontrar a verdade sobre si mesmo.

Foucault nota que essa noção cruza duplamente o eixo ético e político, "arraigada originariamente na prática política e na problematização da democracia, derivada depois para a esfera ética pessoal e da constituição do sujeito moral" (FOUCAULT, 2011a, p. 9). Com isso parece nos dizer que a *parresia* indica o vínculo afetivo e subjetivo entre aquele que fala e aquilo sobre o que fala, sugerindo que a exposição pública e política se fecunda na vida ética, o que exige do sujeito do discurso a inteireza de assumir riscos perante si e os outros. A imersão da *parresia* na vida pública constitui uma "ruptura com os significados dominantes, um 'evento que irrompe', que provoca uma 'fratura', criando novas possibilidades e um 'campo de perigos'" (LAZZARATO, 2014, p. 150) para o discurso performático a que estamos habituados na esfera representativa e institucional.

O grande problema que nos lança Foucault é saber se e em que medida esse exercício da crítica como aquilo que convoca para a potência do imprevisível é tolerável nas instituições democráticas: Seria a *parresia* (o dizer-a-verdade, o direito de dar sua opinião e a coragem de se opor à dos outros na assembleia ou nas esferas institucionais e públicas) possível como "diferenciação ética" na forma de governo democrática? Sabemos que esse

regime de governo significava para o grego um tipo de participação mais íntima e *não* representativa na polis, bem diferente da mixórdia tomada pelo nome "democracia" que presenciamos hoje, momento em que vivenciamos um empobrecimento sem precedentes da subjetividade em todas as esferas representativas.

A "diferenciação ética" nos conduz para o problema do "melhor" no regime democrático: o fato de que haveria indivíduos que superariam os demais pela singularidade de suas virtudes, justamente por escaparem ao previsível do jogo e poderem buscar nele outras regras com as quais jogar. Segundo Maurizio Lazzarato, é justamente essa subjetivação sob a forma de diferenciação ética que provoca a exposição do sujeito na vida pública, independente das condições que lhe são dadas pela *politeia* (regras de organização política, como constituição e cidadania) e pela *isegoria* (direito igualitário de tomar a palavra na assembleia).

Tal potência pode ser nomeada por *dunasteia,* relação do sujeito estabelecida consigo:

> A potência, a força, o exercício e a efetivação real do poder de falar que mobilizam relações singulares do enunciador consigo mesmo e com aqueles a quem ele se dirige. A *dunasteia* que se exprime na enunciação é uma força de diferenciação ética, uma vez que esta é tomada de posição com relação a si, aos outros e ao mundo (LAZZARATO, 2014, p. 196).

A *dunasteia* é uma forma de engajamento político que requer um tipo de construção ética do sujeito na relação consigo. É essa tomada de palavra corajosa e singular que introduz no debate a diferença de um dizer-a-verdade. Nesse sentido, a diferenciação ética é também *subjetivação,* a subjetividade como potência de afetar a si por si mesma enquanto forma de autoposicionamento da existência (DELEUZE, 2015).

Foucault vem nos mostrar que a *parresia* abre um risco indeterminado e desconhecido em face do discurso codificado da instituição democrática. Nesse regime, ela é perigosa para a cidade e para o sujeito que toma o seu exercício. É perigosa para a cidade porque pode ser um privilégio concedido a "qualquer um" para dizer "qualquer coisa", não contribuindo em nada para o bem comum e interesses reais da polis. É perigosa também para o indivíduo virtuoso que, ao visar verdadeiramente ao bem comum da cidade, pode ter de se haver com a contrariedade da maioria, expondo-se à morte.

Tal perigo inclina Foucault (2011a, p. 35) a notar uma relação paradoxal entre *parresia* e democracia:

> Ou a democracia abre espaço para a *parresia*, e isso é necessariamente uma liberdade perigosa para a cidade; ou a *parresia* é de fato uma atitude corajosa que consiste em empreender dizer a verdade, e então não tem espaço na democracia.

A *parresia* encontra problemas na estrutura democrática devido à própria estrutura desse regime de governo, que visa ao reconhecimento e ao consenso do discurso pela maioria e com isso não permite a distinção entre o bom e o mau orador, a diferença entre o discurso que diz a verdade e é útil à cidade e o discurso que diz a mentira e a ela é nocivo (FOUCAULT, 2011a, p. 37).

O verdadeiro (aquilo que é bom e útil) é fundamental para que qualquer ideia de bem comum possa existir na ordem do discurso político que atravessa a cidade. Porém, como bem mostra Foucault (2011a, p. 41),

> A verdade não pode ser dita num campo político marcado e organizado em torno de uma escansão que é a escansão entre os mais numerosos e os menos numerosos, que é também a escansão ética entre os que são

> bons e os que são maus, entre os melhores e os piores. É por isso que o dizer-a-verdade não pode ter seu lugar no jogo democrático, na medida em que a democracia não pode reconhecer e não pode abrir espaço para a divisão ética a partir da qual, e a partir da qual somente, o dizer-a-verdade é possível.

"É a ausência de lugar para o *éthos* na democracia que faz que a verdade não tenha lugar nela e não possa ser ouvida" (FOUCAULT, 2011a, p. 57) tanto por sua estrutura quantitativa, quanto pela qualitativa motivada pela eleição do melhor discurso.

No regime democrático, a maioria não é submissa *apesar* de ser a maioria, mas justamente para se adequar ao modo de vida da maioria, sugerindo tanto a normalização do pensamento pelo consenso entre os iguais, como o silenciamento das vozes heterodoxas e dissidentes que não se adequam à maioria. "Se a maioria é silenciosa, é sobretudo porque para ela é difícil encontrar uma única voz; é silenciosa porque imediatamente cacofônica" (GROSS, 2018, p. 51), massificada, amorfa. Lembro que os *parresiastas* nunca foram a maioria - pelo contrário, são raros - e a adesão ao discurso pela maioria a que prima a democracia a torna também um lugar problemático para a singularidade da *parresia*.

Platão sabe que essa raridade-singularidade *parresiasta* se constitui pela educação da *psique* destinada a governar e, por isso, será necessário dar uma formação filosófica àqueles que comandarão. O problema é que o *ethos* da formação filosófica e a *arte de governo* escapam a qualquer receituário, constituindo-se na criação de uma maneira própria de viver (*bios*) que implica a transformação de si. É na tentativa dessa criação do *bios* que o objetivo primeiro e último do *cuidado de si* será justamente essa prática de existência da qual Sócrates dedicou-se ao longo da vida: a formação do cuidado dos jovens para que esses aprendessem a cuidarem

de si mesmos. Há nisso a importância maior da ocupação consigo por parte daqueles que se propõem a governar os outros. Foi justamente essa missão que o levou à morte.

Sócrates nos alerta para o fato de que a política pode nos levar ao esquecimento de si: meus adversários "são tão hábeis em falar que quase conseguem me fazer 'esquecer quem sou'. Por causa deles (*hyp'autôn*), quase perdi a memória de mim mesmo (*emautoû epelathómen*)" (FOUCAULT, 2011a, p. 64). É para não perder a memória de si mesmo que ele não faz política como quem sobe à tribuna e advoga pela constituição e/ou ao modo cidadão. Sócrates parece estar em busca de outra verdade que não é a da performance em promover discursos arrebatadores. Ele não está ocupado em dizer a verdade publicamente porque sabe que essa é um tipo de veridicção intolerável ao regime democrático.

Sócrates não se expõe publicamente como quem vai dar conselhos à cidade, porque sabe que o exercício da *parresia* na tribuna democrática o teria levado à morte há tempos.

> Sócrates é aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar a dizer a verdade, mas não exerce esse dizer-a-verdade na tribuna, na Assembleia, diante do povo, dizendo sem disfarces o que pensa. Sócrates é aquele que tem a coragem de dizer a verdade, que aceita se arriscar à morte para dizer a verdade, mas praticando a prova das almas no jogo da interrogação irônica (FOUCAULT, 2011a, p. 63).

O problema aqui está longe de ser a morte. Não é pelo medo de morrer que Sócrates não se expõe publicamente na assembleia, mas sim porque a sua morte implicaria o não cumprimento da missão que lhe foi confiada pelos deuses, que é cuidar para que os outros aprendam a cuidar

de si, sobretudo os mais jovens e pretensos governantes da cidade. Existe na espiritualidade a busca por um modo de vida que implica a política. É pelo amor à política como bem comum entre os habitantes da polis que o grego se recusa à maneira democrática de jogar politicamente, sem com isso se evadir da vida pública.

Sabemos que quem alerta Sócrates sobre os perigos da fala pública na Assembleia é o *daimon.* Dessa maneira, o sinal *numinoso* ganha igualmente uma envergadura ética e política. Primeiro, por ser um modo de subjetivação que convoca o ente-humano para a sua diferenciação ética, como já tratei anteriormente neste livro. Segundo, e de maior interesse para a presente seção, assume a sua face política como enfocada por Foucault no caso socrático. O ponto focal de sua análise é tomar o *daimon* como certa *voz dissuasiva* que interpela Sócrates a *não* exercitar a *parresia* na política e com isso o impede de discursar na praça pública, como consta explicitamente em *O governo de si e dos outros*:

> Sócrates nunca se apresentou à Assembleia para aconselhar seus concidadãos e lhes dar suas opiniões na ordem da política (...) [E] Sócrates diz muito explicitamente que se não desempenhou [esse papel] parresiástico é porque lhe deram a ordem de não o desempenhar. E quem lhe deu essa ordem de não desempenhar essa função parresiástica, esse dizer-a-verdade na política, pois bem foi seu *daímon*, esse *daímon* (...) o adverte quando não deve fazer alguma coisa. E precisamente seu *daímon* o advertiu de que não deveria tentar dizer a verdade de certo modo diretamente, imediatadamente, no campo da política (FOUCAULT, 2010c, p. 287, grifo do tradutor).

O curioso no caso do *daimon* é que, da mesma maneira que ele recomenda a Sócrates evitar morrer em lugar de dizer-a-verdade da política na assembleia, também imaginamos que ele orienta Sócrates a enfrentar a própria morte em lugar de fugir dela, como sugere Gros (2018, p. 167):

“Podemos imaginar que no momento em que Críton abriu a porta da prisão, surgiu um ‘demônio’: ‘Não, Sócrates, diz a pequena voz, não faz isso, não escapa como um vulgar delinquente”.

O que faz o *daimon* de Sócrates manter-se fiel a ele parece ser justamente a missão filosófica do cuidado de si pela qual guiara a sua alma. “É pelo *cuidado de* si que nos impedimos de cometer abominações, de participar de empreitadas criminosas” (GROS, 2018, p. 181). O *daimon* será então esse núcleo ético que habita cada um de nós. É por isso que a voz *numinosa* orienta Sócrates a arriscar a sua vida em lugar de descuidar-se de si em uma atitude injusta. “Quando, por exemplo, os Trinta pediram a Sócrates que fosse buscar Leão Salamínio para condená-lo injustamente à morte, ele se abstém da tarefa e volta para casa, pois seu demônio lhe dissera: isso não, decididamente, não podes fazer” (GROS, 2018, p. 167). A voz demoníaca o adverte quanto aos “buracos existenciais” em que poderia cair: não faça isso, não vá lá.

Para Foucault, o interdito *daimônico* que Sócrates ouviu traça uma linha divisória e marcante no pensamento grego e ocidental:

> A separação entre [uma] prática do dizer-a-verdade [político] que tem seu perigo e outra prática do dizer-a-verdade, formada de uma maneira totalmente diferente, obedecendo a outras fórmulas, tendo outros objetivos, mas – o exemplo e a história de Sócrates provam-no muito bem – igualmente perigosa. Duas coragens de dizer a verdade, por conseguinte, que se desenham e se dividem em torno dessa linha enigmática que havia sido traçada, marcada pela voz demônica que havia retido Sócrates (FOUCAULT, 2011a, p. 75).

“Teria sido muito mais confortável a todos nós que Sócrates tivesse aceitado fugir como um ladrão!” (MERLEAU-PONTY *apud* GROS, 2018, p. 166). Teria sido muito mais confortável a nós que Sócrates tivesse

ignorado a voz *numinosa* em lugar de nos colocar agora esse constrangedor problema do *daimon*, pois no cerne dessa aceitação ele afirma uma força de pensamento sobre a qual não podemos nos furtar a enfrentar.

Pensar o *daimon* enredado ao cuidado de si ganha a pertinência política de tomar a relação de ambos como o termômetro ético da relação de si para consigo, "é esse 'fundo' a partir do qual eu me autorizo a aceitar ou recusar tal ordem, tal decisão, tal ação. É a alavanca da desobediência" (GROS, 2018, p. 181). O que nos faz desobedecer, aquilo sobre o que desobedecemos, não pode se tramar a partir do Eu consciente, uma vez que o *daimon* obriga a consciência a viver em relação de amizade com certa figura estrangeira a si mesmo, que não parece desonerar o sujeito de sua responsabilidade ética. Pelo contrário, é um princípio de responsabilidade e cultivo indelegável: ninguém pode se cultivar em seu lugar a não ser você mesmo, sabendo que existe uma parte de si mesmo que você não conhece, mas se comunica contigo. Preste, portanto, atenção a si mesmo, pois você será responsável pelo sentido que dará àquilo que te ocorre.

A obediência ético-espiritualista de Sócrates ao *daimon* é também uma forma de desobedecer e resistir ao mando da política dos homens, em particular da democracia ateniense, espelho vindouro que ressoa ainda como o melhor governo possível para nossas estruturas contemporâneas de pensamento.

> O demônio socrático permite abordar o que eu chamo de 'dissidência cívica'. Entendo por isso uma desobediência que não é forçosamente sustentada pela consciência nítida de valores transcendentes, pela convicção, esclarecida por um sentido moral superior, de leis que dominam a humanidade e o tempo. O dissidente faz sobretudo a experiência de uma impossibilidade ética. Ele desobedece porque *já não pode continuar a obedecer* (GROS, 2018, p. 167).

Obedecer é dizer não a si mesmo dizendo sim ao outro e por isso a obediência implica uma sucessão de negações interiores de si. "Obedecer é também, e sobretudo, dizendo 'sim' ao outro, repetir sempre 'não' a si mesmo" (GROS, 2018, p. 167), uma vez que não quero correr o risco da solidão, não quero correr o risco de arruinar minha vida, minha carreira, meus hábitos.

Já o "não" da dissidência cívica que o *daimon* provoca é um não em dobro: não posso não dizer sim a mim mesmo. Digo não ao outro, pois ao *outro de mim* é impossível não dizer sim. "O dissidente não pode mais continuar a *não dizer* e se calar, a fingir *não saber*, *não ver*. Essa dupla negação da dissidência não é dialética, não produz a afirmação como realização e síntese. Ela provoca ruptura e estrondo" (GROS, 2018, p. 167, grifo do autor) à maneira habitual como conduzimos a nossa vida.

Sócrates obedece ao *daimon*, desobedecendo aos homens, para não trair a si mesmo em sua missão de cuidado. A dissidência cívica como tarefa da afirmação de si parece explicar porque Agamben (2007, p. 16), tomando *daimon* por sua tradução latina de *genius*, alerta-nos de que será preciso "ser condescendente com Genius e abandonar-se a ele; a Genius devemos conceder tudo o que nos pede, pois sua exigência é nossa exigência; sua felicidade, nossa felicidade". É por isso que "*Genium suum defraudare* — fraudar o próprio gênio — significa, em latim, tornar triste a própria vida, ludibriar a si mesmo. E *genialis* — genial — é a vida que distancia da morte o olhar e responde sem hesitação ao impulso do gênio que o gerou" (AGAMBEN, 2007, p. 16).

Quanto mais nos permitimos relacionar com essa figura estrangeira em nós, mais conferimos potência e criação política à nossa própria vida.

> A dissidência cívica é o reflexo invertido do primeiro conceito de obediência. A submissão se definia pela impossibilidade de desobedecer. Era sua única razão de obedecer. Quanto ao dissidente, faz a prova da impossibilidade de continuar a obedecer (GROS, 2018, p. 169).

Pensando tais implicações políticas do *daimon*, lanço a ideia de que Foucault (2011a), em *A coragem da verdade*, provoca-nos a pensar que a problemática da democracia contemporânea não é a sua fragilidade, como tendemos a argumentar habitualmente.

A democracia hoje não está em crise, ela é a própria crise de nosso tempo presente, justamente porque é o regime de governo que fecundou a maneira de pensar politicamente do Ocidente. Não podemos tapar os olhos para o fato de que Sócrates foi condenado à morte pela assembleia grega, bem como os regimes democráticos contemporâneos têm possibilitado a ascensão de partidos políticos de extrema-direita com ideais francamente fascistas ao poder. As "maiorias" podem se convencer por verdades que representam a morte para a liberdade de pensamento, principalmente quando nos referimos a formas de liberdade que afrontam os enredos políticos já cristalizados.

Marcel Dietienne (2013) brinda-nos com um estudo exemplar sobre a genealogia da democracia em *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*. O elemento central a notar é a presença da assembleia como um tipo de estrutura social formada por homens especializados na função da guerra e no ofício das armas. A palavra *comum* na democracia advém da divisão do butim, de como os bens tomados do inimigo eram expostos "ao meio" (*em méson*) e se tornavam "objetos comuns" para uma nova apropriação pessoal.

> Cada objeto, agarrado por um guerreiro durante a pilhagem, é 'posto em comum', ou seja, é depositado 'no centro'. É ali que o homem designado pela sorte – tal como o vencedor é designado pelos deuses - vai 'recolhê-lo (*aeírein, anaeírein*)', diante dos olhos de todos (DETIENNE, 2013, p. 94).

O *centro* na assembleia associa a noção de "comum" à de "público", aquilo que gera publicidade e notoriedade, uma vez que o sujeito que ocupa o centro na assembleia é visto por todos. Um dos privilégios do homem da guerra é justamente o seu direito a tomar a palavra ao centro. A democracia fecunda o *logos* como instrumento de relações sociais e também como meio de acesso e conhecimento do real, caminho aberto para a retórica e a sofística (DETIENNE, 2013, p. 111) que desembocam na dificuldade da diferenciação ética pela qual preza a atitude *parresia*sta da filosofia.

Embora saibamos que a democracia possibilita também uma maior laicização da política em detrimento dos privilégios dos homens excepcionais, dotados de poderes religiosos, não podemos nos esquecer de que o seu paradoxo é também transferir esse poder aos "melhores" pelo discurso. Nas assembleias, a palavra torna-se o bem comum entre o grupo de semelhantes, que é também o grupo guerreiro. O projeto ocidental procurou colocar o humano no centro da assembleia em sua forma de veridicção discursiva e nós sabemos bem aonde a experiência foi parar.

Lembro que "a palavra *pólis* vem de *poleîn*, forma antiga do verbo 'ser'" (DETIENNE, 2013, p. XXII), que parece confinar a política à busca pela identidade e pela essência quista por aquele que habita o centro da assembleia como lugar de convencimento da maioria para o exercício do poder. De maneira diferente aos mecanismos democráticos, o *daimon* provoca-nos a buscar por formas de experimentação política que criem

redes de afetos e alianças comunitárias pelo cuidado e pela atenção, transversais ao "ser" da velha política democrática, que joga pela competição e mando da guerra. O *daimon* provoca-nos a *falsificar a moeda*[52] pela qual se movimenta o valor da *polis* como o limiar do ser.

Dessa maneira, o *daimon* incita-nos a desobedecer a política humana a fim de buscar por um tipo de insurreição espiritual que constitua outras relações com o comum, alianças essas que não podem se restringir ao que temos chamado por democracia na atualidade, este circo da representação que nos vem cobrar ingressos a cada quatro anos e nos proporciona a ilusão da participação política em tempo algum. A pista generosa que Foucault nos oferece desde a experiência *daimoníaca,* para criarmos tal insurreição, é a de que existe um vínculo direto entre espiritualidade e ética que poderia nos fazer pensar em outras formas de atuar politicamente. Espiritualidade, ética e política não parecem contraditórias nesses termos, mas formam três faces distintas e complementares de uma singular moeda.

O *daimon* parece causar um *curto-circuito* na maneira pela qual fomos formados pelos saberes escolares e universitários, justamente porque não se curva à liturgia da liberdade pela qual presa o humanismo e, assim, convida a nossa mentalidade cética, filosófica e ocidental para a construção de outros modos de se relacionar com a vida e com o pensamento que se cruzam a um tipo de espiritualidade como ato de criação. Essa especificidade mágica vem explicar a complexidade de definição do *daimon*

[52] A expressão *moeda contrária* é pensada cirurgicamente. Foucault nos mostra em *A coragem de verdade* que o oráculo instrui Diógenes a *falsificar a moeda* sobre a maneira como vivia. Ao notar a ressonância entre *nomisma* (moeda) e *nomos* (costume e normas), a profecia ganha a dimensão política, onde o princípio de alterar a nomisma é também o de alterar o costume, romper com ele, quebrar as regras, hábitos, convenções e leis. Tal princípio sugerido pelo oráculo será também o da *vida cínica.* Esse interstício entre filosofia e magia parece oferecer pistas generosas para pensarmos outras e marginais formas de experimentar a política no tempo presente (FREITAS, 2017, p. 205).

em termos conceituais, bem como pode ser uma seta valorosa para compreendermos a sua invisibilidade entre os comentadores que se dedicaram ao pensamento de Michel Foucault.

O precário como experiência-limite para o Ocidente

Sabemos que Foucault (2010b) desenvolve a subjetivação quando inclina as suas pesquisas para a ética do cuidado de si entre os gregos. Deleuze (2013, 2015) alerta-nos de que as experiências-limite que se cruzam à racionalidade econômica e à política ocidental são justamente aquilo que move o pensamento de Foucault para a antiguidade. A defasagem entre o mundo grego arcaico e a emergência da ilustração filosófica aparecem como experiência-limite ao modo de vida biopolítico e neoliberal da atualidade.

Foucault encontra entre os gregos um diagrama que permite a subjetivação enquanto relações de forças, ou seja, a possibilidade do pensamento dobrar sobre si mesmo. O diagrama a que se refere seria o do círculo em formato da ágora, experiência que conduz ao nascimento da democracia no Ocidente. Como afirmado por Deleuze (2015, p. 37):

> Esse diagrama tem uma originalidade que torna possível o que antes era impossível. A saber: tornar possível que a força se dobre sobre si mesma. Os gregos são os primeiros em fazer dobrar a força sobre si mesma, quero dizer em saber fazer e em saber inventar uma força capaz de exercer-se sobre si mesma e não somente sobre outras forças.

Dessa maneira, a ágora é o dispositivo que confere aos gregos o serem aqueles que primeiro falaram sobre as técnicas de si no Ocidente. Esta afirmação não faz da filosofia "coisa grega", tampouco faz dos gregos povos superiores aos que viviam à época, mas apenas aponta que nos

limites territoriais do que se convencionou chamar ocidente, surgiu outra organização cósmica e social que permitiu a manifestação de um modo de pensamento nomeado filosofia: o espaço da cidade, conclamando o humano ao centro da política (VERNANT, 2002; DETIENNE, 2013; DELEUZE, 2015). É preciso realçar também que esta confluência ao território não faz da filosofia algo universal, mas regional.

A singularidade da cidade enquanto organização social permite à filosofia a experiência da liberdade democrática como forma de pensar, falar e agir diferentemente entre os iguais - humanos, homens, cidadãos – da mesma maneira que acarreta também o ato de desmatamento de território:

> Qual é o ato primeiro de conquistar um território? É fazer um espaço livre e aberto. Em outros termos, conquistar o bosque. Conquistar o bosque, fazer um espaço livre, se chama desmatar[53]. Fazer um clarão, esse foi – suponhamos – o ato primeiro dos gregos. Fizeram um clarão, souberam desmatar (DELEUZE, 2015, p. 75).

Seguindo a pista do historiador Maurice Lombard[54], Deleuze (2015) afirma que a experiência do desmatamento foi justamente a vitória da superioridade técnica e histórica do Ocidente sobre o Oriente. A vitória supõe o "direito de desmatar, o Oriente enquanto o objeto de desmatamento, quer dizer do bosque-claro... O Oriente foi objeto de uma

[53] Na tradução espanhola à qual tive contato, Deleuze (2015) utiliza a palavra "desbrozar", que pode ser traduzida tanto por "desmatamento", como por "aclaramento". Entendo que Deleuze faz aqui um joguete tanto com o desmatamento como emergência da cidade – experiência da *polis grega* – em face da floresta, como pela "clareza" a que preza a transcendência como exercício filosófico em face da noite. Podemos ler "desbrozamiento" a partir desta dupla tradução, portanto: desmatamento e aclaramento.

[54] Trata-se de um historiador especialista no Islã Medieval, amigo de Jacques Le Goff, que afirma ter sido com ele com quem mais aprendeu. Deleuze não nos oferece qualquer pista substancial desse historiador, tampouco o referencia diretamente, ao contrário do que fez com Detienne (2013), Vernant (2002) e os outros. Um mistério.

devastação, de uma devastação para ele catastrófica" (DELEUZE, 2015, p. 75)[55].

Claro está para Deleuze que "o bosque-desmatamento supõe a forte organização daqueles que não são senão a sociedade dos amigos da sabedoria" (2015, p. 76), isto é, da filosofia. Ele quer dizer com isso que a filosofia é a luz, a famosa luz grega, mas nenhuma luz cai do céu. A luz grega significa

> Abrir um espaço livre, tanto para a sombra como para a luz. Quer dizer, construir um território, construir um espaço visitável para a luz. Vejam que o claro é o primeiro elemento da luz grega. No claro a luz chega, a luz se põe, a luz se revela. Quer dizer, se vocês preferirem, o ser se revela (DELEUZE, 2015, p. 76).

A cidade abre, então, a experiência para a liberdade e junto com ela o dispositivo do verbo "ser", como na famosa proposição aristotélica "o homem *é* racional".

Em suma, nasce com a filosofia ocidental a experiência da identidade e do sujeito: eu sou. A filosofia seria a emergência do próprio sujeito como aquele que pensa o ser e, por extensão, pode se pensar também. O sujeito e a identidade são dispositivos linguísticos profundamente ligados à singularidade e à regionalidade da experiência grega. É por isso que "os gregos jamais reivindicaram a sua universalidade" (DELEUZE, 2015, p. 77), embora seja essa universalidade uma imagem de pensamento academicamente engessada que inviabiliza pensarmos

[55] Não seria muito afirmar que o mesmo ocorreu e tem ocorrido com a vitória do pensamento europeu em face da experiência latina de pensamento. A devastação não foi apenas catastrófica para o Oriente, mas tem sido também para os povos ameríndios que aqui habitaram (CASTRO, 2015). Tem sido para nós que, embora embevecidos pelo modo de vida ocidentalizado, também aqui habitamos.

outras "regionalidades e singularidades" como potências filosóficas até hoje.

É preciso demarcar que com o apontamento da devastação ocidental não teço aqui uma crítica à emergência da filosofia no Ocidente, tampouco deflagro a experiência democrática que emoldurou a nossa maneira de sentir e de pensar. Não obstante e de modo diferente a tal posicionamento, entendo que tão importante quanto seja necessário reconhecer o seu valor, faz-se preciso também tornar visível o quanto tais experiências impossibilitaram outras formas potentes de pensamento e de vida. Nesse sentido, a política enquanto regime democrático tal como concebido pela experiência singular e regional grega, implicando no desmatamento do território, sugere também o silenciamento de uma miríade de formas de vida *precárias*. Giorgio Agamben (2018, p. 33), em *O fogo e o relato*, coloca-nos em contato com a proveniência do pensamento precário:

> 'Precário' significa o que se obtém através de uma prece (*praex,* pedido verbal, diferente de *quaestio*, pedido que se faz com todos os meios possíveis, inclusive os violentos), e é por isso frágil e aventuroso. E aventurosa e precária é a literatura, caso queira manter-se na justa relação com o mistério. Tal como o iniciado em Elêusis, o escritor avança na escuridão e na penumbra, por uma trilha suspensa entre deuses ínferos e súperos, entre esquecimento e recordação. Há, porém, um fio, uma espécie de sonda lançada em direção ao mistério, que lhe permite medir a cada vez a distância até o fogo. Essa sonda é a língua, e é na língua que os intervalos e as rupturas que separam o relato e fogo mostram-se implacáveis como feridas.

Precário, aquilo que se obtém através de preces e por isso é frágil e aventuroso, motivo pelo qual não se pode reduzir ao cálculo. Dessa maneira, o precário também compreende formas de vida infames,

estranhas, incorrigíveis, vidas anônimas que se manifestam em face do choque com o poder, para produzirem novas intensidades como respiros e potências de vida. Tais vidas existem em todos nós. Caberia pensar a educação filosófica, então, como o exercício de tornar visível essas formas de vida que se misturam aos saberes e aos poderes para resistir a eles.

Ora, se o sujeito emerge com a filosofia ocidental pela criação da cidade, caberia procurar por formas de vidas *precárias* que tiveram de se esconder nas sombras da floresta e que podem nos auxiliar a pensar formas de resistência e de existência hoje. O esgarçamento da centralização e da representação do poder, conduzidos pelos humanos em suas maneiras discursiva, performática e argumentativa, pelas quais se ancorou o regime político democrático, pede que criemos outros regimes de abertura e de sensibilidade ao que já está posto.

Deleuze auxilia-nos a pensar sobre determinadas formas heterogêneas que tiveram de ficar à "sombra" da cidade na seguinte passagem:

> Os gregos têm um laço privilegiado com a filosofia, e instauram a filosofia à medida que derrocam a velha sabedoria em favor de outra coisa. O que era a velha sabedoria? Contudo não sabemos, não pretendo ter de dizer isso que já foi dito[56]**.** Derrocaram a velha sabedoria em favor de outra coisa. Eu disse somente o que era essa outra coisa: abrir espaço, dobrar a linguagem sobre o verbo ser, a tal ponto que o ser se manifeste no espaço e se expresse nesta linguagem (DELEUZE, 2015, p. 81).

[56] A tradução espanhola deste fragmento consta assim: "Todavia no lo sabemos, no pretendo haberlo dicho. Derrocan la vieja sabiduría en favor de outra cosa. He dicho solamiente lo que era esa outra cosa: abrir espaço..." (DELEUZE, 2015, p. 81). "Haberlo dicho" faz referência a algo que já foi dito no passado. Deleuze parece querer dizer que já teria dito sobre a "velha sabedoria" em outra ocasião e que não a repetirá agora.

Ao contrário do que afirma, Deleuze parece sim saber o que é a "velha sabedoria" da qual não quer falar, pois escreve sobre ela na aula nomeada *A questão da filosofia na Grécia. Governo de si e subjetivação*, ocorrida em seis de maio de 1986. A velha sabedoria é o paradigma poético-mágico; um tipo de pensamento *precário,* dito pré-filosófico, que se faz na sombra da floresta, quando muito pelo clarão da fogueira (AGAMBEN, 2018b), guiado pela imaginação sob forma de potência arcaica na qual o *daimon* se ancora integralmente.

Essa forma de pensamento é uma experiência-limite ao pensamento filosófico ocidental porque tem sido silenciada e/ou reapropriada racionalmente desde a emergência da política pensada à maneira grega. Por outro lado, o pensamento poético-mágico parece nunca ter se desligado de nós em nível gestual (FOUCAULT, 2014, p. 9) e oferece indicações interessantes para pensarmos novas alianças políticas em face da farsa democrática que vivemos hoje. Este pensamento liga-se mais às formas de vida não urbanas e populares. "Popular vem do latim *populor,* 'arrastar, devastar'" (COMITÊ INVISÍVEL, 2018, p. 64) e por isso é um tipo de insurreição.

Deleuze (2015, p. 87) nos dá a pista de que "são possíveis todas as conciliações: o pensamento pré-filosófico continuará com o pensamento filosófico" como forma de subjetivação no mundo pagão, embora tenha sido cada vez mais apagado desde os saberes da modernidade. Existe algo de não racional, de não linguístico ou significante na experiência de subjetivação mágica, que produz certa intensificação da vida, como aponta Deleuze na seguinte passagem:

> Em matéria de subjetivação passa algo muito curioso. As mais velhas subjetivações, quero dizer as maneiras de se constituir sujeito – isso é a subjetivação, a maneira que tu, eu, nós nos constituímos como sujeitos

> -, por mais completamente inadaptadas que sejam, continuam trabalhando em nós. Continuam trabalhando de uma maneira extraordinária. No domínio das subjetivações não há arcaísmos. As subjetivações mais antiquadas, as menos atuais, surgem graças a um de nossos gestos, e cada um dos nossos gestos não cessa de tomar-se ou por um grego ou por um primeiro cristão (DELEUZE, 2015, p. 138).

No mundo das subjetivações não há arcaísmos. Acerca dessa afirmação, extraio ao menos duas considerações importantes para este livro. Considerar os processos de subjetivação que se aliancem entre a filosofia e a magia é pensar desde os gestos que coabitam com os saberes e poderes, como possibilidades de transformação que não obedecem a uma temporalização cronológica, uma vez que a magia se relaciona a *aion,* o tempo das intensidades. Dito em outro termo, posso me servir de uma técnica ou experiência antiga a fim de falar da nossa gestualidade hoje. Como lembra Deleuze (2015, p. 139), "tenho a impressão de que as mais antigas subjetivações nos servem justamente porque não morreram, não deixaram de existir e podem ser reatualizadas graças aos nossos gestos, em particular às *subjetivações arcaicas*".

Ora, o que Deleuze entende por "subjetivações arcaicas" hoje? Eros, ou a enfermidade de Eros no tempo presente. "Eros é o si mesmo" (DELEUZE, 2015, p. 139). E por que Eros está enfermo? Deleuze recorre ao pensamento do cineasta Antonioni para respondê-lo: Eros está enfermo porque "os velhos conhecimentos se lançaram pelos ares, já não se recordam, mas as velhas maneiras, os velhos modos – de subjetivação – não se abandonaram" (ANTONIONI *apud* DELEUZE, 2015, p. 139).

Dito de modo mais específico, esquecemos as antigas formas de viver, os saberes que ligavam a nossa vida aos ciclos e às gerações, a tudo o que passa. Tal sabedoria foi posta à margem em prol da constituição do

sujeito ocidental, urbano, produtivo, progressista, universal, etc. Não obstante, "em matéria moral, não deixamos de depender de velhas crenças, nas quais nem mesmo cremos mais, e de nos produzirmos como sujeitos em velhos modos que não correspondem aos nossos problemas" (DELEUZE, 2013, p. 114). É preciso recordar os velhos conhecimentos, a fim de pensar novas subjetividades que funcionem em face dos nossos problemas atuais.

O resgate da *velha sabedoria* seria uma razão "negativa", para a qual uma pesquisa sobre as subjetivações remonta ao modo de vida antigo, a fim de pensá-lo aqui e agora. Existe, porém, uma razão que Deleuze (2015, p. 141) chama de "positiva", ao qual faço questão de transcrever integralmente:

> Mas qual é uma razão positiva? Seria sem dúvida que o verdadeiro nome da subjetivação é "memória". O verdadeiro nome da dobra é "memória", como nos faz pressentir o texto chamado de *Raymond Roussel*, o texto de Foucault: dobrar-se, constituir dobra, de maneira a descobrir a absoluta memória.

Essa "absoluta memória" é definida por Deleuze (2013, p. 114) como a "memória do lado de fora, para além da memória curta que se inscreve nos estratos e nos arquivos, para além das sobrevivências ainda presas aos diagramas". Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou do afeto de si por si, de uma estilística de vida. Esta recordação transcende a luz, a razão, a consciência ou a interioridade da psique.

Pensar uma educação filosófica não do lugar do sujeito e da luminosidade, mas sim das subjetividades, é remontar às sombras de nós mesmos, em face de nossas experiências de morte que permitem o afrontamento sobre aquilo que nos tornamos no presente. De maneira

mais específica ao intento deste livro, pensar uma educação filosófica desde os processos de subjetivação que enleiem filosofia *e* magia implica um exercício sutil entre o esquecimento e a memória: "o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeço" (DELEUZE, 2013, p. 115). É preciso lembrarmos aquilo que esquecemos sem com isso desejarmos o retorno ao passado. A memória serve ao tempo presente, como condição imanente à nossa geração para a construção de novas maneiras de pensar, de sentir e de viver que se esgarçaram mediante as bases em que fomos criados.

Com esse propósito é possível seguir a consideração de Dreyfus e Rabinow, de que "a nova economia dos corpos e prazeres provavelmente enfocará dentre todos os seus elementos aquelas espécies de práticas marginalizadas que acompanharam o cristianismo" (1995, p. 290), constituindo-se paralela e clandestinamente a ele. A investigação sobre esse "movimento de substituição das práticas mais fundamentais por outras que são hoje consideradas marginais deveria fornecer a base para uma descrição satisfatória de um tipo de resistência não-reativa que Foucault ficou longe de poder fornecer" (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 290).

Pensar tais resistências não reativas no tempo presente sugere a construção de outro paradigma de vida e de pensamento:

> A esperança de que um novo paradigma... [que] venha a esclarecer nossas práticas e nos auxilie a escapar do perigo que não deixou de pairar sobre a compreensão do ser, desde a época anterior à Grécia pré-socrática. Segundo a interpretação de Foucault, este novo paradigma não seria mais seguro, mas traria seus próprios perigos (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 290).

Cabe rememorar esse paradigma a fim de inventá-lo em condições de ser pensado e atualizado hoje. Tais bases levam-me a rememorar certa face da filosofia revestida nas *manias*, o que vem a problematizar a maneira racional e discursiva pela qual ela se confinou academicamente na atualidade.

4.3 Filosofia e magia: a força erótica do *daimon*

O objetivo geral desta seção é tecer as implicações da dimensão erótica do *daimon* para pensarmos *outra* educação filosófica atrelada ao cuidado de si. O *daimon* é um arrebatamento erótico sobre o sujeito e de suma importância para a *psicagogia*, educação afetiva que constitui a subjetivação da psique. Sirvo-me do legado foucaultiano tomando o *daimon* como ponto focal que nos permite pensar um *ethos* filosófico relacionado aos afetos propiciados pela comunicação com outros estados (d)e consciências, possíveis de serem encontrados em certa leitura *anarqueológica* dos textos platônicos, relacionando a interface entre filosofia e magia como potência silenciada historicamente.

Essa movimentação sugere, primeiro, tomarmos nota de que a proveniência da filosofia é a união do gesto *philien* (amar, desejar, afetar) ao termo *sophia* (sabedoria). É dessa maneira que Lyotard (2013, p. 42) indica o gesto do filosofar como um tipo de sabedoria saborosa:

> A raiz *soph* – é a mesma que a raiz do latim *sap-*, *sapere*, e do português 'saber' e 'saborear'. O *sophon* é aquele que sabe saborear. Ora, saborear supõe tanto a degustação da coisa quanto o distanciamento dela; deixamo-nos penetrar, mesclamo-nos a ela e, ao mesmo tempo, a mantemos à distância, para poder dizê-la, julgá-la. Olhamos para ela nesse fora do dentro que é a boca (que também é o lugar da fala). Filosofar é obedecer plenamente ao movimento do desejo, estar

> compreendido nele e, ao mesmo tempo, tentar entendê-lo sem sair de seu curso.

Dessa maneira, o filosofar cumpriria o seguinte gesto de intensificação do desejo: ao mesmo tempo em que exige do sujeito o contato íntimo com aquilo que o afeta, a tal afecção não se pode apegar, posto que nenhum desejo é eterno.

Se a morada da filosofia é intimamente aliada ao desejo, o seu exercício não pode ser reduzido à busca da sabedoria, tampouco ao mero processo de ensino e aprendizado vinculado à transmissão de conhecimento, mas sim a uma atitude indissociável entre a vida e o campo afetivo como o paradoxo da existência a ser cuidado, educado filosoficamente. A tarefa de cultivar os próprios desejos é também a da atenção para com os estados alterados que nos acometem.

Ensaio nesta seção certa esfera do desejo que dê a pensar outra economia dos afetos, que é a sua proveniência aliada ao campo mágico, particularmente à noção de *sinal* emitido pelas constelações. A etimologia latina de desejo é *de-siderium,* onde *siderium* remete às estrelas. Seguir o desejo no período arcaico era estar orientado, saber para onde se ia, conhecer a direção guiada pelas estrelas (CHAUI, 1990). Ao falar das estrelas evocamos também o gesto da atenção em ler no cosmo formas de realidades mais profundas do que simples coincidências, como sinais emanados por divindades.

Como sugere Guinzburg (1989, p. 154), "por trás desse paradigma indiciário ou divinatório, entrevê-se o gesto talvez mais antigo da história intelectual do gênero humano: o do caçador agachado na lama, que escuta as pistas da presa" e com sua intuição atenta capta mensagens nas pedras, nos astros e no corpo humano (desde os lóbulos das orelhas, passando pela

linha das mãos, até a maneira de caminhar) como uma experiência de decifrações de pistas. Dessa forma, "o caçador teria sido o primeiro a 'narrar a história' porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos" (GUINZBURG, 1989, p. 153). A herança da caça (paradigma venatório) é também um traço evidente da ancestralidade animal, instintiva, intuitiva que trazemos, de tal maneira que o caçador não se opõe à caça, como um sujeito oposto ao objeto, mas se faz animal na floresta, porque estabelece com a caça certo jogo de atenção plena, sob o risco de perder a própria vida.

O *desejo* atrelado à orientação pelas estrelas mostra-nos que os sinais são encontrados nos resíduos e nos dados marginais, aparentemente negligenciáveis, que oferecem maneiras de captar realidades mais profundas do que aquelas que a visão ordinária permite ver. A existência aqui acontece como *outra* forma de experimentar o mundo.

> Essas formas de saber eram mais ricas do que qualquer codificação escrita; não eram aprendidas nos livros, mas a viva voz, pelos gestos, pelos olhares; fundavam-se sobre sutilezas certamente não-formalizáveis, frequentemente nem sequer traduzíveis em nível verbal; constituíam o patrimônio, em parte unitário, em parte diversificado, de homens e mulheres pertencentes a todas as classes sociais. Um sutil parentesco as unia: todas nasciam da experiência, da concretude da experiência (GUINZBURG, 1989, p. 167).

Lyotard (2013, p. 65) sugere ainda que foi da experiência da *falta* da comunicação simbólica com os astros que o desejo pelo filosofar emergiu:

> A palavra francesa *désir* ('desejo'), objeto de nossa primeira reflexão, vem do termo latino *de-siderare*, que significa originalmente constatar

> e lamentar que as constelações, os *sidera*, não deem sinal, que os deuses nada indiquem nos astros. O *de-siderium* ('desejo') é a decepção do áugure. Pelo fato de pertencer ao desejo e de ser talvez o que nele há de indigência, a filosofia, já o dissemos, começa quando os deuses se calam. Contudo, toda a atividade filosófica consiste na fala.

Embora Lyotard (2013, p. 79) tome o filosofar pelo "início ao mesmo tempo em que Deus se cala", penso diferentemente dele, tomando a emergência da filosofia como o movimento que propicia a descida do *desejo* a fim de aproximá-lo do mundo dos homens, para a maior experiência de cuidado com a intersubjetividade que nos proporciona uma vida habitada na *polis.*

O meu enfoque é tornar visível, porém, o que certa compreensão luminosa de filosofia ocidental teria assombrado, procurando encontrar, nela mesma, chaves de uma leitura heterodoxa que possa expandir nosso eixo habitual de compreensão. Seguindo essa linha, aponto que o mesmo gesto que *faz descer* o desejo entre os homens pela experiência política parece também se ancorar ao preço de nossa desconexão à experiência mágica, que convoca a espiritualidade para a atenção a formas de comunicações sutis, como a intuição ou a telepatia, pouco traduzíveis em termos do discurso lógico e racional e por isso ainda misteriosas e intrigantes para práticas espiritualistas transcendentes, monoteístas e para a própria filosofia secular que nos catequizou institucionalmente.

De modo similar ao gesto do apagamento, toda uma gama de saberes conjecturais e gestuais operados pela experiência, como é o caso das ervas para a cura ou de tradições manuais como carpintaria e tecelagem foram também desprezados "pelo prestigioso (e socialmente mais elevado) modelo de conhecimento elaborado por Platão" (GUINZBURG, 1989, p. 155). O fundamento filosófico que preza pelo apagamento de tais

saberes populares insiste na compreensão científica pela exigência da distância aos afetos, apelando com isso para a separação emocional do observador em face de seu objeto, modo de investigação que também captura os desejos na compreensão das ciências humanas, que ora os confinam à sexualidade pela psicologia, ora os compreendem binariamente desde a oposição entre o sujeito que deseja e o objeto desejado. Tal acepção nos leva a pensar o desejo em termos de causalidade, categoria e substância, como sugere Lyotard (2013, p. 25): "se é o desejável que suscita o desejo ou, ao contrário, se é o desejo que cria o desejável, se amamos uma mulher porque ela é amável, ou se ela é amável porque a estamos amando".

Argumento, de modo a tensionar essa circularidade dualista, que o desejo não opõe uma causa a um efeito, relação de posse entre substâncias, mas é sim o movimento e a interação entre forças que englobam *concomitantemente* a presença e a ausência em nós. Com isso, realço também que nossos estados sentimentais não podem ser tomados como categorias e substâncias apartadas de nosso intelecto, uma vez que o extrapolam como forças sutis de atração e repulsão que podemos cultivar e sofisticar, desde uma educação filosófica que não se restrinja à mera transmissão de conteúdos e habilidades a serem ensinadas e aprendidas, mas sim como forças existentes em mim e nos outros, como potências de vida que ora nos domam e ora cultivamos.

Para além da transmissão do conhecimento e da fala, o modo de vida socrático tem-nos oferecido o aprendizado pela *contaminação* com pista preciosa para expandir a relação entre o desejo e a filosofia. Pensar filosoficamente o desejo como campo de forças encontra na magia uma aliada silenciada e/ou apropriada inadvertidamente pelo curso histórico ocidental, uma vez que ela é a arte de existência genuína que se cria em termos de forças e potências, como estados vibracionais sutis a nos

transformar. Uma leitura *anarqueológica* do *O Banquete*[57] nos possibilita pensar *outra* educação filosófica aliada aos afetos nesse registro. É curioso que nesse diálogo Sócrates toma uma postura muito diferente do que dele habitualmente conhecemos, quando menciona ser entendido nas questões do amor, logo ele que adverte repetidamente não ser sábio em nenhuma outra coisa: "eu, que afirmo em nada mais ser entendido senão nas questões de amor" (PLATÃO, 1972, p. 18, *177d*).

Com tal gesto ele lança-nos também um enigma em duas partes: se Sócrates nada sabe a não ser das questões do amor, as coisas do amor não são uma forma de saber como as demais, pois se assim fossem Sócrates nada saberia. Depois, se a filosofia é uma forma de sabedoria (*sophia*) intimamente vinculada ao sabor do amor (*philien* – amar, desejar, afetar) ela também não pode ser uma forma de acesso ao saber como as demais, tendo em vista que o conhecimento teórico, racional, conceitual, etc. parece pouco contribuir quando o assunto é o amor, ainda que não o dispense. Ora, se o acesso aos mistérios do amor fosse de tal ordem teórica e intelectiva, seriam *os doutos* da academia os mais sábios nessa questão e, convenhamos, não é o caso. Estamos longe disso, inclusive.

O amor vem a ser caracterizado nos termos gregos pela experiência erótica e não parece fortuito que Sócrates aprenda sobre tais mistérios justamente com uma mulher: Diotima, a maga estrangeira de Matineia[58].

[57] *O banquete* de Platão (2010, p. 33) apresenta-se como um simpósio grego, jantar coletivo regado a bebidas no qual se reuniu a aristocracia ateniense, essencialmente composta por homens cidadãos, a fim de comemorar o prêmio recebido pelo tragediógrafo Agatão, no concurso da última Dionisíaca grega. Lacan dedicou-se a analisar pormenorizadamente a noção de *transferência* a partir desse diálogo, cujo tema pode ser ilustrado a partir da seguinte questão: de que serve ser sábio nas coisas do amor? Sobre o jantar, ele nos elucida de que não se tratava meramente de uma oportunidade para a celebração, mas, sobretudo, de "um ritual com regras, uma espécie de rito, de concurso íntimo entre pessoas da elite, de jogo de sociedade. A realização de um tal simpósio não é, portanto, um simples pretexto para o diálogo de Platão, mas refere-se a hábitos, costumes reais diversamente praticados conforme as localidades da Grécia e, digamos, o nível cultural".

[58] Matineia relaciona-se à mântica (GAZOLLA, 2001, p. 69). Talvez, devido a sua condição de mulher e de maga essa personagem tenha permanecido invisível pela doxografia geral, relegada à condição de mero

Diotima vem ensinar que viver é habitar certo campo de (des)conhecimento, que tal caminho é ambíguo e que a ambiguidade não é necessariamente uma contradição. A magia não desloca a espiritualidade para o outro mundo, mas a convida como prática de cultivo sobre nossos próprios desejos aqui e agora. Diotima parece dispor de saberes e potências de cura e de cuidado silenciados historicamente, como sugere Sócrates, quando a apresenta no *Banquete*, "foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos recuar a doença, e era ela que me instruía nas questões de amor" (PLATÃO, 1972, p. 39, *201d*)[59].

Um primeiro movimento que promove Diotima é o *giro* à maneira habitual da *estilística* pelo qual compreendemos academicamente a filosofia e a própria dialética socrática. Enquanto Sócrates, como os demais homens no *Banquete,* acreditava ser o amor um grande deus, sumo belo e bom, a *doxa* percorrida por Diotima o faz pensar que ele nem é belo e nem é bom, o que faz do amor algo incompreensível e inapreensível tomando nota dos critérios morais ou epistemológicos.

> -Que dizes, ó Diotima? É feio então o Amor, e mau?
>
> E ela: - Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo é forçoso ser feio?
>
> - Exatamente.

personagem imaginário movimentado por Sócrates. Jacques Lacan (2010, p. 153) incita-nos a pensar que "não podemos contentar-nos com uma razão tão miserável como essa". Para a leitura *anarqueológica* e *subversiva* que proponho acerca do platonismo, Diotima é uma personagem que cumpre uma função *desviante* essencial. Primeiro, trata-se de uma mulher e estrangeira, personagem propositalmente oposta à configuração dos homens e cidadãos que estavam presentes no ritual. Segundo, a mulher Diotima vem nos apresentar um tipo de *erótica* silenciada pela tradição ascética dos homens filósofos, possibilitando encontrarmos com ela o que a filosofia teve de pôr à sombra, para se ancorar na cronologia ocidental. Tais "saberes da noite" relacionam-se intimamente ao *daimon* e por isso são resgatados nessa seção.

[59] A "peste" a que Sócrates se refere acima é a peste bubônica (ou simplesmente varíola, tifo ou gripe) que assolou Atenas no começo da Guerra do Peloponeso.

> - E também se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância?
>
> - Que é?
> - O opinar certo [*doxa*], mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber – pois o que é sem razão, como seria ciência? – nem é ignorância – pois o que atinge o ser, como seria ignorância? – e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância (PLATÃO, 1973, p. 39-40, *201e* a *202a*).

O deslocamento promovido por Diotima é perspicaz, porque nos alerta que o amor e também os afetos não podem ser analisados tanto em termos científicos, da *episteme*, como também em termos da linguagem humana, que tende a categorizar as relações entre sujeito-significante e objeto-significado: se não é belo é feio.

De modo diferente a esse, sugere Lacan que "o amor pertence a uma zona, a uma forma de negócio, de coisa, de *pragma*, de práxis, que é do mesmo nível e da mesma qualidade que a *doxa*, a saber, que existem discursos, comportamentos, opiniões – esta é a tradução que damos ao termo *doxa* – que são verdadeiros sem que o sujeito possa sabê-lo" (LACAN, 2010, p. 158). Do mesmo modo, sendo também a filosofia uma relação com o saber vinculada ao amor, será preciso nos educarmos filosoficamente por outro formato e, para isso, a *doxa* tem elementos a oferecer.

Segundo Diotima, a *doxa* é aquilo que se encontra *entre* a *episteme* (ciência, conhecimento) e a *amathia* (ignorância) (LACAN, 2010, p. 167), da mesma maneira que o amor é certa parte de nós que se cruza entre o saber e o não saber. É por isso também que amor e *doxa* não podem ser justificados racional e cientificamente. A *doxa*, por exemplo, é a forma de

acesso à verdade oriunda do mundo da mudança, do movimento, da ambiguidade e da contingência que convivem no imaginário das pessoas que sonham, ocupadas com coisas intermediárias, participando ao mesmo tempo do ser e do não ser.

Dessa maneira, a *doxa* não se pode restringir à mera opinião, pois é ela uma forma complexa de pensamento sobre os movimentos do mundo, que estabelece diálogo estreito com o amor enquanto possibilidade de comunicação e de criação com aquilo que não é necessariamente visível e quantificado por nós. Nos termos da *doxa*, não há oposição e contradição entre o verdadeiro e o falso, mas a verdade (*aletheia*) e o esquecimento (*lethe*) desenvolvem-se em uma zona intermediária onde a luz consciente do dia se enreda concomitantemente às penumbras das sombras do esquecimento da noite e vice-versa. Uma não existe sem a outra, mas se fazem em polaridade, como sol e lua.

Nesse sentido, a *doxa* aproxima-se da "linguagem" primeira da magia, da imaginação e da fábula que habitam o imaginário de nossa infância, antes de sermos demovidos pelas verdades morais que constrangem os homens. É por isso que a magia entende que as formas místicas e populares são as entretecidas entre os afetos, uma vez que o intelecto pouco as compreende e por isso as tende a afastar. Com a sequência cronológica da narrativa ocidental na qual o discurso secular da contemporaneidade se ancora, a ambiguidade encontrada desde o pensamento mágico só encontra formato no erro e na contradição.

A *doxa*, por sua vez, pertence à tradição do conhecimento partilhado de maneira puramente oral, transmitido *vis a vis* pelas mulheres: contos de amas-de-leite, fábulas de velhas avós (VERNANT, 2006, p. 15). Na *doxa*, encontramos "o principal traço que caracteriza no plano mítico as Musas, as Sereias, as mulheres-abelhas, em suma todas as potências

dúbias, ambíguas, as potências 'verdadeiras e falsas (*alethêis* e *pseudeîs*)'" (DETIENNE, 2013, p. 123) que fazem parte da verdade da alma. Tais potências são extraídas desde o néctar do mel e da ambrosia e se tornam fonte de êxtase às musas.

Há a necessidade de se fazer uma diferenciação entre musas e poetas nesse campo: "A *musa* está dentro do poeta" (PLATÃO *apud* DOODS, 2002, p. 105) e o poeta sempre pergunta às musas o que ele deve dizer, mas nunca como o deve. "É preciso observar que é a musa e não o poeta que desempenha o papel de Pítia. O poeta não pede para ser 'possuído', mas apenas para agir como intérprete da musa" (DODDS, 2002, p. 88), embora sejam as poesias inspiradas dos poetas partilhadas com seus *daimons* (DODDS, 2002, p. 188).

Com isso se pode também dizer que a poesia inspirada das musas não é algo que se faz unicamente pela arte e pelo bom senso, pois demanda certa possessão e loucura, para expurgar a força da palavra cantada como forma do sopro divino inspirado. *Moûsa* é uma dessas potências míticas que extravasam do homem quando ele sente a força da evocação do canto dentro de si e com isso pode dar a conhecer as verdades que fizeram parte de sua alma e de seus descendentes, tornando esse acesso meio para se educar filosoficamente. Não pertencendo à *epistéme*, a *doxa* é da ordem de *kairós*, tempo da ambiguidade que permite resgatar narrativas sobre a forma de *mýthoi*, molduras de pensamento arcaico que possibilitam imaginar o divino como potências trazidas no íntimo de cada ente.

Toda essa abertura convoca-nos a filosofar por outros termos, dando vazão à *loucura poética das musas*, espécie de *mania* citada por Sócrates[60], pela qual a poesia se enreda à profecia no mundo arcaico. "O

[60] Conforme nos apresentou Sócrates: (a) o sopro profético, dádiva de Apolo; (b) a iniciática ou expiatória da cura, de Dioniso; (c) a loucura poética, das Musas; (d) e a erótica, de Eros (SLOTERDIJK, 2012, p. 222).

dom das musas (ou um dos seus dons) é o poder da fala verdadeira" (DODDS, 2002, p. 86) oriundo da possessão.

> Uma terceira [*mania*] é a loucura e a possessão que provém das Musas, ao se apoderar de uma alma delicada e pura, despertando-a e exaltando-a por transporte báquico a celebrar em odes e outro tipo de poesia os inúmeros feitos dos antigos, a educar seus descendentes. Aquele que se apresentar, por sua vez, às portas da poesia sem a loucura das Musas, como que convencido de ser um poeta unicamente pela arte, não chegará a termo, e a poesia composta por quem está no bom senso é ofuscada por aquela do tomado de loucura (PLATÃO, 2016, p. 97, *245a*, grifo nosso).

Sendo o amor um tipo de desejo que flerta com a loucura, relaciona-se também e intimamente à *mania erótica*, jogo que intensifica a alma a fim de liberar a sua potência e entusiasmo, tornando possível práticas arcaicas de si - como as *profecias,* as *iniciações* e as *possessões* - que foram postas à sombra pela ascética filosófica.

A "profecia" (*Khrestérion, khresmodía*) é uma noção derivada do verbo *khrestai,* uso mágico, portanto, também aproximada do cuidado de si. Embora o paradigma da profecia seja ainda obscuro para nós e por isso tenha sido relegado ao registro das previsões e do destino como uma determinação que arrebata o homem, argumento que existe nele um tipo de comunicação telepática como possibilidade de transferência que foi pouco pensada em termos de educação filosófica. Nessa perspectiva, filosofia e profecia pareciam caminhar mais juntas para a transformação espiritual do que fomos ensinados a pensar, e, por consequência, não se opõem entre campos como habitualmente tendemos a interpretá-las na atualidade (imanência *versus* transcendência, política *versus* mística, racional *versus* irracional, espírito *versus* corpo).

A profecia pode ser compreendida desde um saber e uma postura de transformação sobre o próprio sujeito, um tipo de saber ligado às verdades da natureza, dotando o sujeito sobre o "conhecimento dos meteoros, o conhecimento das coisas do mundo, o conhecimento do céu e da terra" (FOUCAULT, 2010b) aproximado da *fisiologia*, que consiste em dizer as verdades da natureza "que podem efetivamente mudar seu modo de ser (...). É uma arte que se aproxima da formulação profética. É uma arte que se aproxima também da medicina, em função de um objetivo e em função da transformação do sujeito" (FOUCAULT, 2010b, p. 297). Sob a ótica da profecia, o saber da natureza e seus ciclos não se opunham ao saber do homem em si; pelo contrário, os ciclos humanos aproximam-se consideravelmente dos ciclos naturais. A esfera macrocósmica das estações vincula-se às mudanças microcósmicas de cada sujeito e, por isso, conhecer e cuidar da natureza era conhecer-*se* e cuidar-*se*, uma vez que o homem dela não se separa.

Tal observação é importante, pois a profecia na antiguidade pouco tinha a ver com uma relação de captura da alma do sujeito, ou fazia da destinação a ausência de sua liberdade. Pelo contrário, Foucault (2010b, p. 297) é enfático ao nos apresentar que a profecia é um

> Saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito. É preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. Esta é, creio, a grande diferença. É isto o que temos a compreender e é por isto que, nestas práticas de si e na maneira como elas se articulam com o conhecimento da natureza e das coisas, nada pode apresentar-se como preliminar ou como esboço do que será mais tarde a decifração da consciência por ela mesma e a auto-exegese do sujeito).

A profecia, nesse registro, faz-se fundamental para a abertura do sujeito aos saberes próprios da natureza pelos quais o cuidado de si dialoga com o paradigma do uso para a contemplação comum do mundo.

Lembro que ao realçar o paralelo apagado entre filosofia e profecia não advogo que Foucault venha a defender a filosofia em termos da profecia, uma vez que o profeta nutre a postura de meditação a fim de dizer a verdade, mas não será essa verdade necessariamente a da fala franca. Afirmo, porém, que a *parresia* pouco se faz sem essa "postura de meditação" para escutar a divindade interior que nos habita, voz que conversa conosco desde o coração e por isso demanda um tipo de atenção não cognitiva para escutar a sutileza da sua comunicação intuitiva: o *daimon*.

O apagamento dessa outra relação com a verdade contribuiu em grande medida para a redução da filosofia contemporânea à mera técnica e instrução, artifícios que, embora lhe sejam necessários, não podem compor parte suficiente de sua inteireza. Temos relegado uma análise devida dessa dimensão profética da alma talvez por nossa desconexão espiritual no tempo presente. Dessa maneira, tanto a profecia restringiu-se ao discurso político e religioso, já que "na sociedade moderna, o discurso revolucionário, como todo discurso profético, fala em nome de um outro, fala para dizer um futuro, futuro que já tem, até certo ponto, a forma do destino" (FOUCAULT, 2011a, p. 29), quanto a própria filosofia se reduziu a um modo estritamente técnico de dizer a verdade, em que pesam "as condições formais do dizer-a-verdade (é a lógica), as melhores formas do exercício do poder (é a análise política) e os princípios da conduta moral (é simplesmente a moral)" (FOUCAULT, 2011a, p. 61). A essa redução adequam-se inteiramente o ensino de filosofia e a pedagogia, como formas de instrução e transmissão do saber com a finalidade da direção da alma.

O ensaio para uma filosofia do *dom*

A profecia aproxima a filosofia da noção de *dom*, aquilo que enche a alma de entusiasmo, propiciando-lhe o exercício mediúnico e inspirado como uma segunda voz que fala dentro de nós, "com a qual se podia manter um diálogo e predizer o futuro, que se acreditava pertencer a um *daemon*" (DODDS, 2002, p. 78), como se fosse uma premonição interna guiada pela intuição, espécie de comunicação telepática entre inconscientes, a fim de ampliar a nossa visão consciente. Tal comunicação ocorre pela via de eros, da potência anímica que medeia o contato entre seres distintos, como homens, deuses e animais, extraviando o amor da sua via meramente divina, embora não a exclua, para trazê-lo ao mundo mesmo, aqui e agora, *entre* os seres.

A dimensão profética da *psique* sugere pensarmos as *manias* – delírios, encantamentos, loucuras, transe, êxtase - como aquilo que foi posto à sombra da ascese e da argumentação filosófica na contemporaneidade. Tais *delírios* intensificam a psique, concedendo-lhe novas possibilidades de vida e uma compreensão melhor dos ciclos os quais a alma atravessa. A marca comum que une tais manias é a experiência amorosa como um disparador da memória – uma espécie de hino mítico que permite à alma estabelecer contatos com a sua própria morte e também com outras formas de vida. Dessa maneira, o *dom* são também delírios inspirados/soprados (pneuma) pelos deuses como formas de conceder novos partos aos vivos, reconectando-os às suas experiências cíclicas, cruzando o dia e a noite da alma.

Já vimos nesse livro que *dom* e *daimon* se enredam pelo nascimento. Diotima ensina a Sócrates que *eros é um daimon*, traduzido para nós por *gênio*:

> - Um grande gênio, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal.
>
> - E com que poder? Perguntei-lhe.
> - O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os complementa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo (PLATÃO, 1972, p. 40 - 41, *202 e*).

O amor não é da natureza dos deuses, mas dos demônios, forças intermediárias entre aquilo que é mortal e imortal, passageiro e eterno, divino e animal, consciente e inconsciente, como parecem ser nossos próprios desejos e afetos.

Pensar em termos demoníacos não dispensa a via consciente de transmissão pelas palavras, mas também compreende certo tipo de comunicação ainda pouco conhecida por nós, ocorrida pela via da intuição e da telepatia como forma de transferências que vêm ampliar nossa ideia geral de inconsciente. É nessa direção que José Gil (2018, p. 13-14) entende que práticas marginalizadas podem oferecer pistas valiosas sobre tal questão:

> Por exemplo, na transferência psicótica entram fenômenos de comunicação telepática em que o paciente adivinha os pensamentos do psiquiatra, ou de transmissão imediata de imagens e afectos de um sujeito a outro – irrecusáveis para o próprio Freud, mas que, como ele dizia, não podia ainda compreender. Ora, numa outra área, em

> antropologia, na magia e na feitiçaria, encontram-se fenômenos do mesmo tipo: a adivinhação e a cura, passando pela má sorte e pelo mau-olhado ou pela possessão e pelo transe, são atravessados pela transferência imediata de forças afectivas, de inconsciente para inconsciente.

Tal destaque amplia a nossa compreensão de educação filosófica, pois sugere que a transformação de si mobiliza esferas que excedem em muito os argumentos e o convencimento racional, deslocando o filosofar primeiro para a *força* com que se expõem as ideias. Tal força convoca para a sofisticação da educação filosófica o cultivo de instrumentos como a voz, a presença ou os gestos que afirmam a singularidade da subjetividade no mundo, que nada tem a ver com a racionalidade da mensagem ou com o campo metódico. O que se transmite entre inconscientes não são imagens ou formas de pensamento, mas forças. O discurso e a voz podem operar à maneira de encantações (como preces e orações) que se constituem como dispositivos mágicos traduzidos em forças inconscientes a serem incorporadas, engolidas feito um remédio, enviando-as para dentro do corpo a fim de curar certa doença que acomete a vida cômoda, pouco digna de ser vivida (GIL, 2018, p. 371).

Além disso, e sobretudo, o que a magia vem ensinar para a filosofia, ao menos assim parece ter aprendido Sócrates com Diotima, é que as potências que *contaminam* o outro são aquelas articuladas ao modo de existência do sujeito, quando por elas se encontra incorporado, como a encarnação daquilo que fala e vive. "É claro que esse tipo de 'incorporação traz uma compreensão do sentido do acontecimento muito mais rica do que é dada por uma causa eficiente racional" (GIL, 2018, p. 49), a fazer da comunicação oral um ato de encantação e afecção, sobretudo se tal *potência* estiver articulada ao modo de vida do sujeito que se expõe. Não

seria muito lembrar que o termo latino *subjectum,* do qual deriva a *subjetividade*, atrela ao sujeito um duplo sentido: ele não designa exclusivamente aquele que fala, mas aquilo que se fala também está nele, tornando o sujeito a *força* encarnada do seu discurso, o que transcende o mero significado, método e ornamento pelo qual se expressa (LYOTARD, 2013, p. 68; DE LIBERA, 2013).

O mesmo podemos dizer sobre atributos como a intuição ou a telepatia: elas se comunicam conosco embora não as possamos ver e, desse modo, cruzam aquilo que sabemos que existe em nós, ainda que não possamos afirmar com precisão científica como existem e, por isso, também se aproximam da *doxa*. É nessa *manteia* que Sócrates parece *contaminar* seus interlocutores como se os hipnotizasse.

> Dentre os meios utilizados por aqueles que são *deomenous*, que têm necessidade dos deuses e das iniciações, há a embriaguez engendrada por uma certa música, que produz um estado a que se chama possessão (...). É isso o que Sócrates produz mediante palavras. Ainda que suas palavras sejam sem acompanhamento, sem instrumentos, ele produz exatamente o mesmo efeito (LACAN, 2010, p. 195).

Sócrates contamina à maneira de um demônio que se encarna no outro, aproximando sua filosofia de certo efeito de magia, hipnose, transe, magnetismo, ao despertar seu interlocutor para mudar de vida (você tem que mudar de vida!), a fim de seguir a sua destinação (torna-te o que és!). É pelo *uso* da magia que os demônios se incorporam em nós, a fim de enviarem as mensagens que os deuses têm a dar aos homens para a destinação. A incorporação transcende em muito a nossa compreensão sobre linguagem e discurso oral, algo descolado do coração. Se Sócrates contamina o outro é porque conhece bem que o *daimon* age para não descolar discurso e prática de vida. Em verdade, os deuses não se

comunicam por enigmas, mas é a desconexão dos homens em perceber os sinais que são emanados que faz com que a comunicação seja confusa aos olhos humanos.

O que difere certo *uso* mágico do discurso de seu *uso* meramente retórico é justamente o contato com a inspiração divina por parte daquele que fala. A dificuldade que a magia nos apresenta é justamente estabelecer um critério para tal relação. A pista que nos apresenta Sócrates, no entanto, é a de que as palavras que saem de nossa boca não se podem reter a um tipo de verdade que vise apenas a conduzir e a convencer o outro, mas a inspiração reside na verdade interior pela qual a subjetividade se propõe a viver no íntimo de si, uma verdade movimentada à maneira de uma encantação que contamina o interlocutor.

É pela inspiração que a magia se encontra no discurso à maneira de uma encantação. Não à toa os nomes são conferidos pelo oráculo de Delfos, a força iniciática do sol, roda que gira sem cessar e que colore aqueles que nascem sobre a terra. Lembra Sócrates que

> Os antigos que instituíram os nomes não acreditavam ser a loucura [*mania*] nem algo vergonhoso, tampouco uma desonra; pois a essa belíssima arte com a qual se discerne o porvir, urdindo tal nome, não a teriam chamado de *maniké* (PLATÃO, 2016, p. 96 - 97, *244b-c*).

Maniké (mania) é um tipo de profecia inspirada que se difere da *mantiké*, a profecia "sóbria", sem a purificação e a embriaguez, embora seja a *mantiké* também inspirada pelos deuses (GAZOLLA, 2001). Nesse sentido, os nomes transcendem o ordenamento da gramática ou da linguagem, que os retém entre o significado e o significante, pois trazem à tona toda uma gama de elementos inspirados, que permitem o acesso aos nossos dons de alma.

O oráculo de *Crátilo*, diálogo platônico, é dedicado inteiramente à problemática da natureza e da cultura dos nomes: Seriam os nomes da ordem da natureza (*physis*) e com isso definiriam a essência do ser ou seriam eles da ordem da cultura (*nomos*) e, portanto, poderiam ser repensados socialmente? Sócrates não reduz a questão em termos binomiais (ou uma coisa, ou outra), mas a trata sob a perspectiva mântica, que abre para pensarmos em termos de analogias (uma coisa *e* outra), onde a ambiguidade da *doxa* como singularidade da *psique* habita.

Sócrates vem encontrar uma terceira via na maneira de tratar a questão: *o dom.* Os nomes acordam-se ao dom da *psique* e por isso são dados no ato de seu nascimento. A fim de investigar o oráculo de Crátilo, Sócrates lança-nos também um paradoxo oracular, enigma que tem desafiado a nossa maneira racional de pensar: Por um lado, os nomes obedecem à inspiração divina, e com isso existe neles algo que advém com a natureza do ser; por outro lado, os dons da alma se estabelecem na prática de vida e por isso não podem ser tratados em termos de identidade. A profecia inspirada de Apolo é a potência *pneumática* que permite à alma ganhar movimento sob o nome recebido.

Não à toa Sócrates define *nome* como o "toque daquilo que se põe em movimento" (PLATÃO, 2010, p. 46, *404d*), o companheiro de viagem que acompanha a alma em uma de suas jornadas. Nascer, nessa perspectiva, seria o mesmo que ganhar uma nova oportunidade de exercitar o aprendizado das virtudes, algo que se reconhece pela evocação do dom da alma a partir do nome a ela designado. Quanto mais a psique pratica seus dons, mais existe nela um grau de ascese, que também implica o cultivo dos desejos e por isso a erótica faz parte integral de uma educação filosófica vivida à luz do dom.

Ainda no *Crátilo*, Sócrates faz uma genealogia da natureza dos nomes dos deuses e dos numes (*daimons*), a fim de nos mostrar a noção de dom. Uma vez que os deuses aproximam-se do maior grau de perfeição das virtudes, evocar os seus nomes é evocar também as potências a alcançarmos. Por exemplo, "Deméter se mostra conforme o dom da nutrição e, *dando como mãe (didoûsa hos mḗtēr)*, foi chamada '*Deméter*'" (PLATÃO, 2010, p. 106, *404b*). Os numes (*daimons*) tornaram-se os guardiões dos homens mortais devido ao grau elevado de prudência e sabedoria que atingiram pelo exercício de seus dons e, portanto, todo homem pode também se tornar um *daimon*, guardião que envia os sinais, sonhos e profecias à humanidade (DODDS, 2002, p. 116).

Unidas pelo dom, filosofia e magia estabelecem uma aliança, porque consistem em *técnicas de si* que possibilitam aos seres cruzarem difíceis limiares de transformações que requerem mudanças de padrões em suas vidas conscientes a partir da comunicação estabelecida com o seu inconsciente, lugar tenebroso que nos envia toda espécie de fantasias, seres estranhos, terrores e imagens ilusórias da mente. Magia e inconsciente esgueiram-se como uma maneira íntima de enredar o pensamento, onde as ideias se ligam não apenas aos humanos, mas também aos seres, às palavras e às coisas, por uma potência anímica que cruza os dias e as noites da alma, entre sinais e sonhos. Faz parte desse imaginário a figura do *mistagogo*, guia dos espíritos, curandeiro iniciador dos primitivos santuários florestais das provas e iniciações que conduzem a alma em seu propósito de transformação e autoformação de si. Tal figura foi posta às sombras pelos saberes da medicina e da psicanálise, a ciência moderna da interpretação dos sonhos (CAMPBELL, 2007).

Tal trajeto da *manteia* nos nomes permite resgatar o *dom* de eros através de seu nascimento para entendermos melhor certa nuance sobre o

desejo, que nos levaria a uma compreensão de inconsciente diferente do psicologismo na contemporaneidade, aproximado da magia arcaica pelo mistério da geração como força espiritual que transcende a relação entre vida e acaso. Diotima ensina a Sócrates que eros foi gerado quando ocorreu o enamoramento entre Recurso, o filho da deusa Prudência, e a mortal Pobreza, logo no dia do nascimento de Afrodite:

> Eis porque ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício (...) E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro deitando-se ao abrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso como o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças a natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância (PLATÃO, 1972, p. 41, *203 c* a *e*).

Éros é um *daimon*. E o *daimon* parece ser justamente essa voz que deseja encontrar o comum entre as polaridades e as diferenças que todos trazemos, feixe aberto entre a sabedoria e a ignorância, tal como verificamos com a *doxa*. Eros vem mostrar que nossas virtudes e vícios, luzes e sombras, são separados por linhas vibratórias muito tênues, ora luminosas, ora sombrias, com que necessitamos conviver e integrar desde nosso nascimento.

Diotima ensina, porém, algo mais fundamental do que os desejos como forças vibratórias polares a serem integradas na educação filosófica. Ressalto com ela certa sincronicidade que existe na geração de *eros*. Ora, não é mera coincidência que eros tenha sido gerado no mesmo dia do natalício de Afrodite e com isso seja batizado pelo *daimon* que conduz os mistérios da erótica. O amor é o *dom* de eros e conhecer os mistérios que envolvem a sua geração é também aprofundar o modo como lidamos com nosso campo desejante, relação direta que parece ter sido suprimida por nossas estruturas atuais de pensamento, confinadas à *episteme* e à composição da linguagem significante.

Afrodite, por exemplo, é a deusa cujo *dom* é a beleza e é por isso que tendemos a desejar aquilo que aos nossos olhos parece belo. Do mesmo modo que as formas belas elevam nossa intensificação do desejo, elas também nos embriagam e iludem. Conviver com nossos desejos é conviver, portanto, com certa natureza dupla do eros que nos habita:

> Ele não é deus, ele não é homem, participa do divino do pai, que estava à mesa dos deuses e foi tomado (depois de muito beber) pela embriaguez divina do néctar, ele é mortal por conta da mãe, que mendiga, que não pode bastar-se a si mesma. Logo, ele é vida e morte, e Platão insiste na alternância da vida e da morte de Eros (LYOTARD, 2013, p. 28).

O demônio que mora no desejo não tem sexo, ou melhor, traz consigo diferentes possibilidades sexuais à medida que é homem e é mulher, ao mesmo tempo em que vive e morre em nós constantemente.

O desejo é como a *fênix*, se ele morre ao entardecer, amanhã vê seu próprio renascimento. Dessa maneira, eros também nos confere um renascimento diário, uma vez que do sol recebemos a oportunidade do

recomeço para a prática da vida virtuosa, da mesma maneira que a lua nos alerta de que não existe virtude sem declínio, sem processos de morte que possibilitam a reinvenção da própria vida. "A doença atua sobre essa incerteza como um revelador: o doente não chega a se classificar aqui ou ali, a se situar na vida ou na morte, na virilidade ou na feminilidade" (LYOTARD, 2013, p. 29). Para se transformar é preciso ir às sombras, à companhia da mãe lua que frequenta as noites da alma e embriaga a razão dos homens.

O *dom* exige uma linguagem própria a ser investigada, ainda misteriosa para nós, espécie de economia espiritual e afetiva trocada entre vivos e mortos, emergente na própria geração da existência, mas também aflorada em nossos diferentes ciclos vitais: Estar vivo é similar ao exercício do *dom* que os deuses concedem à alma para a sua possibilidade de transformação, de tal maneira que um uso pouco virtuoso e imprudente do *dom* sugere risco de seu esquecimento e perda. Há, nesse sentido, uma série de iniciações que reativam o ciclo morte-vida pela qual a alma exercita seus dons: o batismo que marca o nascimento em geral, casamento, doença, puberdade, luto funerário, festas, comércio, etc. (MAUSS, 2003, p. 194).

Embora tais trocas não tenham deixado de existir em nossa contemporaneidade, elas perderam completamente o sentido extático e simbólico que os povos antigos lhes concediam. A título de exemplo, a doença caracterizava-se como marca de transição simbólica na singularidade da *psique* e foi reduzida ao comércio por todo o aparato alopático e sedativo que confina o corpo à máquina a ser reajustada, pouco possibilitando ao vivo o contato íntimo e afetivo com seus ciclos, experiência que aproxima a alma da naturalidade entre morte e renascimento como aprendizado necessário para seu caminho de ascese. A

consequência disso é que a dimensão afetiva da troca tem sido hoje quase que exclusivamente reduzida à marca do dinheiro por todos nós.

Ao contrário de tal desconexão, a potência erótica vem mostrar um tipo de espiritualidade dissonante da racionalidade econômica atual. Pelo amor, os seres se veem desterrados de suas vidas corriqueiras e ordinárias para se transportarem para o extraordinário da existência, permitindo que experimentem novas zonas intuitivas que problematizam a superioridade racional dos homens sobre os animais. Nisso reside a magia como estado de transmutação da vida, transe existente entre o divino, o humano, o animal e o vegetal que nos constitui. Diotima torna clara certa mudança de estado no ser, ocorrida na geração:

> Que pensas, ó Sócrates, ser o motivo desse amor e desse desejo? Porventura não percebes como é estranho o comportamento de todos os animais quando desejam gerar, tanto dos que andam quanto dos que voam, adoecendo todos em sua disposição amorosa, primeiro, no que concerne à união de um com o outro, depois no que diz respeito à criação do que nasceu? E como em vista disso estão prontos para lutar os mais fracos com os mais fortes, e mesmo morrer, não só se torturando pela fome a fim de alimentá-los como tudo o mais fazendo? Ora, os homens, continuou ela, poder-se-ia pensar que é pelo raciocínio que eles agem assim; mas e os animais, qual a causa desse seu comportamento amoroso? Podes dizer-me? (PLATÃO, 1972, p. 44-45, *207a* a *d*).

O estranho comportamento dos animais quando desejam gerar, estando dispostos a lutar os mais fracos contra os mais fortes, relembra o mesmo gesto ético de enfrentamento à morte que insufla as insurreições. É o animal existente em nós que nos faz desobedecer e o gesto da desobediência provém de nosso fundo de animalidade rebelde, incorrigível. "Desobedecer é se deixar escorregar ladeira abaixo na

selvageria, ceder às facilidades do instinto anárquico" (GROS, 2018, p. 28).

Eros tem uma importância fundamental aqui, uma vez que evoca uma espiritualidade como experiência partilhada entre a divindade e a animalidade, como condição afetiva do homem, como sugere Dodds:

> Eros está sinceramente enraizado naquilo que o homem compartilha com outros animais: o impulso fisiológico do sexo (fato que é, infelizmente, obscurecido pela má utilização moderna do termo 'amor platônico'). Todavia, Eros também fornece o impulso dinâmico que encaminha a alma na busca de uma satisfação que transcenda a experiência terrena (DODDS, 2002, p. 220).

Nesse sentido, a verticalidade ascética parece caminhar junto à destinação erótica, se tomamos a espiritualidade como ato de geração. A geração não se reduz a um estado de pensamento humano, *daimon* pouco pode ser compreendido se o tentamos encaixotar nas categorias abstratas com as quais interpretamos ou julgamos.

A *geração* é um tipo de estado no ser que ultrapassa a sua consciência e valores, porque o eleva para uma forma de disposição que pouco se consegue explicar em termos da consciência e da razão. Cada geração desloca zonas afetivas que nunca permanecem iguais em si. Reitera Diotima que "não é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem" (PLATÃO, 1972, p. 45, *207d*) e com isso ela nos coloca defronte o desafio de lidar espiritualmente com a impermanência de nossos estados afetivos: Como lidar com aquilo que não para de morrer e nascer em nós? Como cultivar aquilo que extrapola a via meramente visível e

sensível, que me domina e arrebata para me tornar diferente daquilo que sou?

O desejo aliado ao dom se estabelece enigma pelos mistérios do nascimento. Não podemos esquecer de que Sócrates é filho de Fenareta, uma parteira. Como tal, Sócrates mesmo se diz o encarregado de gestar as almas à maneira como a mãe dava luz aos corpos. A filosofia é, em certa medida, essa atividade de gestar e parir novas e constantes vidas na existência mesma do ser. Peter Sloterdijk provoca-nos a imaginar que, como bom filho de parteira, Sócrates "participa desse círculo de mulheres que assistem ao nascimento, um círculo que permite saber um mistério maior do que podem experimentar os seres humanos" (2010, p. 79, tradução minha). O parto é um movimento onde o corpo de mãe e de filho irrompem entre os esforços da sombra para se fazerem luz, como a iniciação para um novo estado de aprendizado da alma. Sócrates sabe bem que cada nascimento é uma *dádiva,* aquilo que pouco se explica aos olhos científicos ou humanos, mas o *dom* não emerge sem certa dor e sofrimento.

Os mistérios do parto parecem uma *assinatura* de nascimento que convocam Sócrates para a sua missão. Da mesma maneira que *eros* é gerado sincronicamente no natalício de Afrodite e tem por *dom* o amor, outra sincronicidade curiosa ronda o nascimento de Sócrates, como identificam diferentes autores: Sloterdijk (2010, p. 79) provoca-nos novamente a conjecturar que, "como supõe informar Diógenes Laercio, a Antiguidade não cessara de celebrar como festa o nascimento do grande maiêutico no dia em que os gregos recordavam a deusa parteira Artemisa", informação confirmada por Derrida (2015, p. 96): "ele nasceu no sexto dia das Targélias, o dia em que os atenienses purificam a cidade" e desenvolvida por Franz (2011, p. 66):

> O sexto dia do mês, aniversário de Sócrates, era considerado o aniversário de Ártemis Illítia, a que auxiliava nos partos, portanto a deusa-parteira (...) Essa Ártemis não é a caçadora esbelta que conhecemos na arte helenística, mas uma mãe deusa imponente, normalmente retratada com muitos seios).

Se diferentes fontes apontam que Sócrates nasce justamente no dia destinado à comemoração da deusa parteira Artemisa, parece que a sua missão enquanto parteiro de almas foi uma grande sincronicidade marcada pelos astros. Sua *dádiva* ou *dom de cuidado,* que vem a ter acesso posterior ao saber oriundo da profecia inspirada.

É importante notar que a iniciação à magia de Sócrates não ocorre à maneira dos iniciados comuns, que aprendiam os mistérios nas escolas nobres e masculinas. Sócrates mesmo se admite participante dos rituais dionisíacos, quase que essencialmente composto por mulheres, como já vimos no *Fédon* (PLATÃO, 1973, p. 77, *69 c* e *d*). É possível supor que seu aprendizado de magia ocorrera através das iniciações com as parteiras, primeiras magas por excelência, responsáveis pela emergência da vida dos seres (LACAN, 2010, p. 180). Não ao acaso a palavra "maiêutica" vem de *maia*, fermentação, "a arte da fermentação do espírito, da interrogação e investigação dos estados da alma. *Maiêutica* significava também encantamento, no sentido sedutor e mesmo erótico do termo" (SALIS *apud* MOLINEIRO, 2007, p. 106). A *maiêutica* socrática ressoa aos mistérios do nascimento e da morte cultivados pelas parteiras, aquelas iniciadas na arte de *magiras*, da sensibilidade em girar o caldeirão.

É nesse sentido que a parteira repete também o gesto da encantação do *xamã*, que toma pelo canto o instrumento para a condução do parto (GIL, 2018, p. 51). Da mesma maneira como existe algo de musical na

magia, existe algo de mágico nas frequências sonoras da música e algo de farmacológico que atravessa magia e discurso. É por isso que ao dizermos uma palavra evocamos também forças, *manas*, que se lançam animicamente no outro, feito flecha em arco, podendo curar ou matar, dependendo do sortilégio evocado.

Com a introdução do mistério do nascimento e da atividade das parteiras na filosofia, Sócrates vem nos lembrar de um elemento apriorístico que foi marginalizado pela reflexão racional à maneira como se desenvolveu a filosofia ocidental: o *útero,* nosso local de iniciação primeira. Não existe sequer um de nós que não adveio dessa *caverna platônica às avessas*, úmida, feminina, nutridora. Nesses termos, como lembra Sloterdijk (2010, p. 83):

> Sócrates é um dos últimos europeus que abraçam o conhecimento arcaico de que se as consciências masculinas não evocam iniciaticamente a sua chegada ao mundo estão condenadas ao desamparo; daqui ele é instigado por seu deus a atuar como parteiro de seus jovens amigos. A filosofia se converte aqui inclusive em um rito de trânsito a 'outro estado' de saber, de maturação e coexistência até agora não determinado.

Esse rito de trânsito a 'outro estado' de saber até agora não determinado não parece fazer menção apenas ao nascimento do ser propriamente dito, mas caracteriza também as inúmeras iniciações e passagens pelas quais adentramos, cada um à sua maneira, em nossos ciclos de vida e morte.

À medida que a filosofia se "masculinizou", tomando como centro a sua atividade discursiva, pela visibilidade pública na assembleia, ao mesmo tempo, ela parece ter se esquecido de tais ciclos, daquilo que permanece à sombra dos saberes, do útero gerador que nos acolhe e cura

em lugar de ordenar e dirigir. “Os heróis posteriores são em geral os filhos do papai cujo saber total se deduzem da capacidade para a abstração radical do feminino” (SLOTERDIJK, 2010, p. 80). Sócrates, a contrapelo desses “heróis posteriores”, permitiu-me sonhar uma educação filosófica que venha a se relacionar intimamente com essa *arte de geração* pelo *dom*, que reúne o extático na vida cotidiana, aprendido desde o nosso despertar para o princípio da criatividade e do cuidado, como gesto de cultivo para além do autodomínio e da crítica, pois convoca a doação dispendida pela atenção e escuta para com o outro, algo a ser aprendido com o serviço prestado pelas mulheres parteiras, nossas primeiras *xamãs*.

ANOTAÇÕES FINAIS:
SONHAR COM *OUTRA* EDUCAÇÃO FILOSÓFICA

Os apontamentos finais deste livro serão dedicados à resposta de minha problemática de pesquisa, a saber, *como a relação entre filosofia* e *magia permite experimentarmos* outra *educação filosófica no tempo presente?* Essa tarefa sugere a descrição sobre o que trazia por projeto inicial e o que dele se efetivou em seu curso. Tal percurso enredou-se no ensaio como forma de escrita. O ensaio cobra certa atitude *parresiasta* em relatar os movimentos percorridos ao cabo de uma pesquisa que tomou por *penumbra* a filosofia e a magia. A penumbra é um limiar, inauguração de uma intensidade entre duas verdades diferentes que se cruzam na vida e pela qual somos possuídos à maneira de um demônio.

Falar de magia exigiu de mim muito cuidado, primeiro, pois o seu campo de atuação escapa a definições essencialmente científicas, uma vez que habita certa *zona desconhecida* entre a consciência e o inconsciente, o que sugeriu lidar desde o início com as fragilidades desse objeto em uma pesquisa acadêmica. Depois, e principalmente, a magia demandou cuidado, porque temos presenciado o afloramento do fanatismo religioso no tempo presente. No propósito de que minha pesquisa não se confundisse com tais estruturas, tomei por magia o uso literal da imaginação como força criadora, campo de experimentação entre forças e subjetividades que apostem em uma espiritualidade capaz de problematizar e resistir ao já instituído pela biopolítica e pelo neoliberalismo ao qual a nossa vida parece confinada.

Da mesma maneira como é desafiador precisar o limite entre resistência e captura em nossa subjetividade contemporânea, principalmente nos discursos acadêmicos e formas de vidas envernizados sob o nome de "resistência", seria ingênuo de minha parte acreditar que *toda* e *qualquer* magia é resistente e permite problematizar os dispositivos de subjetivação na atualidade. O exemplo claro disso é percebermos como o campo espiritual tem sido agenciado pelos discursos terapêuticos da autoajuda, que englobam desde a teologia da prosperidade até o mercado neoxamanístico da cura.

Arrisquei-me, porém, a pensar tal objeto marginalizado pela produção acadêmica. Tomei a magia pelo campo que me possibilitou operar conceitualmente sobre o conjunto de saberes e práticas tais como o xamanismo, a alquimia, a vidência, a profecia, etc. Estive ciente de que falar sobre cada uma dessas práticas me remeteria a uma multiplicidade de caminhos, o que me levou a fazer o recorte de leitura da magia quando se aproximava da filosofia, mais especificamente relacionada aos conceitos de uso e cuidado de si em sua emergência no Ocidente, tomando Sócrates como personagem dobradiço entre os paradigmas arcaico e ilustrado da filosofia grega e também levando em conta autores contemporâneos ao se remeterem a zonas híbridas da filosofia, como fez principalmente Michel Foucault, mas também Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Walter Benjamin, etc.

Inicialmente, o meu propósito geral de investigação era problematizar as práticas que vigoraram ao modo como ocorreu a minha formação em filosofia desde a Universidade. Tal objetivo geral manteve-se em meu percurso, mas por uma via muito diferente daquela que enunciava primeiramente, uma vez que a minha zona segura enquanto estudante pesquisador seria tecer uma leitura filosófica acerca da magia. Agora, já

próximo ao cabo da senda pela qual fui conduzido, a fim de ser honesto comigo mesmo e com aqueles que me lerão, sou obrigado a admitir que fui tomado por certa escrita de *penumbra* e não consigo diferenciar quando teci certa leitura filosófica da magia e/ou mágica da filosofia. A zona de indiferenciação entre pesquisa e vida é talvez um dos maiores desafios e potência, quando nosso objeto de pesquisa faz parte atuante de nossa prática de vida.

Durante o andamento desta investigação, os arquivos com os quais me *esbarrava* conduziram-me, primeiramente, à necessidade da maior escavação do cuidado de si conforme nos legou Michel Foucault, vistoriando na medida do possível fontes que serviram para suas pesquisas quando se remeteu aos gregos, mas principalmente sinalizavam, para a minha intuição, que elementos da magia poderiam oferecer pistas para expandirmos o enigma foucaultiano de que existe *alguma coisa perturbadora no princípio do cuidado de si*. O curioso de tal acontecimento é que encontrava nos arquivos apontamentos sincrônicos a processos existenciais que também vivenciava e deslocavam-me na pesquisa.

Nessa direção, experimentei a hipótese de que tornar visível a ética do *cuidado de si* em sua dimensão arcaica – cronologia emergente da filosofia ocidental – permitiria uma integração ao campo da magia, como possibilidade de ensaiar um tipo de educação filosófica que ampliasse o conjunto de técnicas de si para além do pensamento crítico e do humanismo como paradigma epistemológico e disciplinar pelo qual fomos forma(ta)dos dentro da instituição educativa, especificamente a universitária, na contemporaneidade. Minha tarefa geral foi então escavar a penumbra entre tais campos ao longo de quatro capítulos, a fim de estabelecer ressonâncias para o nosso tempo presente.

Uma primeira indicação fora perceber que uma leitura arqueogenealógica não bastaria para meus propósitos, uma vez que o retorno ao arcaico como período exige lidar com a fragilidade dos rastros que foram deixados à nossa contemporaneidade. O campo de arquivos mais seguro que encontrei para tomar nota da emergência da filosofia no Ocidente foi justamente o *corpus platônico*, o que não diminuiu o meu desafio, pois ainda que nos utilizemos de quaisquer métodos exegéticos, historiográficos ou hermenêuticos de análise nunca saberemos ao certo a zona de diferenciação que existe entre aquilo que permanece como ensinamento socrático e aquilo que já é apropriação do legado platônico.

Dessa maneira, tomei as pistas deixadas pelo pensamento foucaultiano em seus últimos cursos sobre uma *anarqueologia* e a encarei enquanto um procedimento de pesquisa que compreende a arqueogenealogia, mas possibilita a sua expansão, à medida que se adentra ao *si* contido na ética do cuidado e, com isso, sugere certa manifestação da verdade sobre a forma de subjetividade como arquivo vivo. Tomei por tarefa nessa direção a escavação em busca de modos de subjetivações que não se estabelecem desde as origens e as causas históricas. A especificidade de tal procedimento consiste em analisar a partir de que modos se procurou dizer a verdade sobre determinados sujeitos que impediram outros jogos na relação consigo mesmo e com os outros, buscando por formas de pensamentos que foram arrancadas pelos conhecimentos objetivos e racionais, atividade que também sugere fazer da história da subjetividade certa invenção.

Tal movimento sugere tomar os enunciados como cotejo de *palavras cruzadas*, indicando que a busca por relações com a verdade implicada em outras formas de vida estaria presente desde os textos iniciais do pensamento foucaultiano, o que me fez investigar a produção

protoarqueológica do *jovem* Foucault, paralela ao *legado tardio* de seus cursos de maturidade no *Collège de France*, além de entrevistas heterodoxas pouco visíveis pela comentografia geral. Seguindo o apontamento pela comparação entre palavras cruzadas, direcionei-me também para um segundo campo de arquivos, o *corpus platônico*, que me possibilitou pensar Sócrates como figura dobradiça entre o arcaico e o presente, mestre *infame* do cuidado de si.

A *convocatória* para que a contemporaneidade desperte do universalismo que rege esse estado de dormência em que a filosofia se encontra requer encontrar uma ontologia apartada do campo antropológico, como projeto geral de uma crítica geral da razão. Os resultados a que cheguei possibilitaram tomar a relação entre filosofia e magia no mundo arcaico como experimentação de *outra* educação filosófica no tempo presente, porque desinstala o pensamento de sua posição humanista, confinado à natureza humana pressuposta como racional e livre.

A novidade que a pesquisa anarqueológica me apresentou foi a vinculação histórica da experiência demoníaca aos sonhos, como formas de acesso à verdade que pertencem ao erro e a ilusão, dirimindo a possibilidade de pensar a política em termos de imaginação. Tudo o que está nos limites da alma, da fantasia e do sonho torna-se, por direito de vizinhança, domínio privilegiado do demônio. Sonhar dormindo ou acordado com outros mundos comuns adquire *status* de artifício do vândalo, do infame e da bruxa. É por isso que o estrangeiro se tornou sinônimo do diabólico e, consequentemente, a magia foi reduzida à mera forma de crendice e simpatias em nosso imaginário contemporâneo. Dessa maneira, a estratégia que utilizei foi compreender a força irruptiva do

demônio como elemento central da magia, em particular das parteiras, que ganharam a alcunha de bruxas.

Para que qualquer sistema filosófico racional funcione, não pode haver certa *voz da loucura*. A contrapelo da inclinação moral e política da verdade, pela qual se assenta a biopolítica e o neoliberalismo na contemporaneidade, procurei mostrar a presença da *voz da loucura* existente entre personagens, saberes e práticas da magia que tensionam a biopolítica, fazendo da magia uma forma de existência *(in)desejável* para as artes racionais de governo. Enfoquei como saberes e práticas populares foram nomeadas por experiências demoníacas, justamente porque possibilitavam outras formas de compreensão do corpo, da imaginação, dos sonhos e do mundo.

Mostrei como a emergência da biopolítica produziu o deslocamento de um paradigma orgânico e astral, ao qual se vinculava o *corpo mágico,* para um mecânico, que reduziu o corpo a uma mera máquina de trabalho e confinou o corpo feminino particularmente ao útero, como ferramenta de procriação a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho. Nessa direção, foi possível identificar que a bruxaria estabelece uma relação direta com a emergência da medicina enquanto disciplina especializada e científica, que incorpora os saberes da magia à medida que faz do bruxo um doente mental, silenciando a dimensão mágica que suas práticas exigiam.

O capitalismo e a biopolítica não temem a crítica, eles a englobam para fazer da crise uma nova oportunidade de subjetivação. Dessa maneira, sinalizei que o pensamento crítico pelo qual se ancorou a filosofia secularizada também não se pôde furtar do apagamento do sonho, da imaginação e da loucura. Ao reconhecemos a nossa herança iluminista, será preciso também cobrar o nosso lugar de filhos bastardos dos personagens

desviantes da magia, que foram queimados ao preço de todo o ancoramento do pensamento científico do qual a filosofia ilustrada também participou. Seguindo nessa direção, procurei mostrar porque a experiência visionária caracteriza-se como uma *pedra no sapato* para a filosofia crítica através do resgate à dissertação *Sonhos de um visionário explicados por sonho da metafísica* texto em que Kant (2005 [1766]), se concentra no mundo espiritual, em particular nas experiências onírico-visionárias de Emanuel Swedenborg. O filósofo alemão reconhece que não consegue refutar o mundo espiritual com o qual dialoga Swedenborg e, pior que isso, encontra nas histórias fantasiosas do vidente sueco o testemunho de sua própria tese, proximidade essa que implicaria reformular todo o projeto crítico, para que seu pensamento não fosse confundido com o do esotérico.

Uma vez que a magia opera pela intuição como forma de *inclusão do terceiro excluído,* ela inviabiliza demonstrar e refutar cientificamente experiências espirituais como as viagens astrais as quais descreve pormenorizadamente Swedenborg. Com isso, o pensamento visionário vem mostrar que a intuição transcende às estruturas espaço-temporais utilizadas pela sensibilidade e pelo intelecto, o que colocaria em xeque a empiria como estatuto do conhecimento científico e humano e, dessa maneira, a magia convida a existência de formas de percepção independentes das categorias *a priori* de tempo e espaço pelas quais a razão e o intelecto foram ancorados. Apontei que o exercício da intuição insinua pensarmos também para além da crítica, que entende a caracterização do tempo e do espaço como estruturas que só podem ser aplicadas ao sensível e fecundam, assim, os limites do conhecimento atrelados à significação humana.

Foi nesse sentido que a visibilidade à magia permitiu abrir para este livro uma vinculação paradoxal ao legado crítico kantiano reconhecendo, por um lado, na atitude crítica, uma experimentação como o trabalho sobre nossos limites e possibilidades para nos transformarmos em outra coisa, *coragem de verdade* em se pensar por seu nome próprio, da mesma maneira que foi preciso identificar todo o silenciamento ao pensamento visionário promovido pela filosofia iluminista e kantiana. Tal exercício de varredura sobre determinadas bases que assentam a nossa formação no tempo presente foi fundamental para me adentrar com maior profundidade na ideia central para mim de que o cuidado de si relaciona-se à magia e com isso vem permitir certa expansão em nossa maneira de compreender a filosofia na atualidade, de modo a propiciar outra educação filosófica.

Aprofundei a escavação sobre arquivos que me sinalizavam para o *cuidado de si,* conforme nos legou Michel Foucault. Pude notar que o liame entre *espiritualidade* e cuidado de si não fora meramente fortuito em sua obra, mas pareceu-me uma problemática com a qual ele se *esbarrou* e sem a qual não pôde mais seguir adiante sem dar-lhe a devida importância. O resgate da emergência do conceito de espiritualidade em textos pregressos à convencionalmente chamada fase ética de seu pensamento sugere que tal *esbarrão* teria sido uma grande motivação para verter as suas pesquisas entre os gregos. Tecer uma *anarqueologia* da espiritualidade consiste em fazer a história dessas experiências por meio das quais o homem foi capaz de se inventar e reinventar.

A escavação do cuidado de si conduziu-me ao *xamanismo* enquanto técnicas de si oriundas do mundo arcaico grego, que viabilizavam a abertura da subjetividade para certa dimensão extática da existência. O arcaico aqui não deve ser entendido apenas pelo período cronológico

anterior ao helenismo, apogeu da noção grega de filosofia, mas sim como uma força operante que fez parte de nossa história individual e coletiva. Se Dodds (2002) veio mostrar que o corte entre filosofia e xamanismo toma forma com a filosofia platônica, de tal modo que ela promove uma completa interpretação do velho padrão da cultura xamanística onde só a reencarnação sobrevive sem alterações, procurei indicar, a partir da leitura anarqueológica, elementos de magia nos rastros deixados por Sócrates no *corpus* platônico. No umbral entre dois paradigmas podemos encontrar certo tipo de *filosofia extática* que se perdeu com a ascética filosófica pela qual primou a tradição filosófica ocidental, enquanto a ontologia do apaziguamento da alma.

Na esfera arcaica, a espiritualidade enquanto ontologia da alma e a estética da existência não são incompatíveis ou excludentes, separadas e dissonantes, uma vez que ela é a própria transformação do modo de ser do sujeito, que não se retém ao ato de conhecimento. A noção arcaica e xamânica de alma (*psykhê*) é o sopro vital localizado na altura do peito (coração) ou do ventre, intuição relacionada à emoção, como uma voz interna do homem a lhe transmitir mensagens que visam ao seu despertar e à sua transformação espiritual. Tal noção permite-nos observar com maior clareza a imanência entre corpo e alma, de tal modo que a segunda não aprisione o primeiro, mas sim seja a vida dele.

Apoiado em Gernet (1984), procurei mostrar que existe certa (des)continuidade entre xamanismo e filosofia, onde o filósofo é uma espécie de sucessor desse vidente extático, embora suas funções psíquicas e potências de cura pareçam ter sido apagadas pelo racionalismo e pela metafísica. O poder encantatório da música e da poesia move a catarse xamânica e parece existir tanto no filósofo quanto no xamã certa canção-*chamado* para a vida espiritual como transformação de si. A diferença

crucial entre ambos os personagens fica por conta da maior imersão do filósofo na *pólis*, encarnando também certos elementos xamanísticos para um tipo de atuação política, como é o caso da animalidade encontrada em Diógenes ou ainda do *daimon* de Sócrates.

Tomando nota de que Foucault (2010b) nos alerta de que a filosofia nutre o *dom* do cuidado de si e o termo cuidado encontra a sua proveniência etimológica em *epimeleia,* noção aproximada de *canto-sinal*, parece existir na educação filosófica uma espécie de convocatória recebida por cada um de nós, dessa espécie de mistério musical, algo que reunia a filosofia e o xamanismo em sua raiz arcaica, *arte da escuta* que dialoga tanto com o trabalho ascético de estar atento e meditativo à maneira como se vive, quanto ao campo afetivo da erótica, desse gesto de destampar a cera que paira em nossos ouvidos para escutar a música existencial comunicada pelos sentidos.

Nesse registro, a educação filosófica atrelada a esse *canto-sinal* convoca a alma para dar testemunho sobre o seu próprio modo de existência, enredando-se como exigência ética e estética de experimentar novas maneiras de sentir, de pensar e de bem viver, onde as teorias e o intelecto ganhariam um lugar secundário, se comparado ao exercício da atenção e da meditação sobre a maneira como se vive. Esse convite possibilita-nos pensar o cuidado para além do autodomínio e do poder de mando sobre o outro. Quanto mais nos cultivamos, menos desejamos governar o outro. Com isso não afirmo que tal relação se isente do poder, uma vez que nos aproximamos também do sentido de servir e proteger encontrado na *epimeleia*, mas apenas que o poder se exerce de outras maneiras que não sejam da ordem do mando e do governo explícito *sobre* outrem.

No curso de doutoramento, o *esbarrão* com o pensamento de Agambem (2017b) possibilitou-me averiguar que a noção de cuidado esconde ainda outro *princípio perturbador* de maior importância, uma vez que permitiu ancorar a minha intuição de pesquisa, qual seja, de que tornar visível a ética do cuidado de si em sua dimensão arcaica permitiria certa integração ao campo da magia como possibilidade de ensaiar outra educação filosófica com vistas a movimentar nosso tempo presente. Desenvolvo melhor a confirmação de minha hipótese de pesquisa a seguir, principalmente para *sonhar* com *outra* educação filosófica que se diferencie do pensamento crítico e do humanismo como modelo disciplinar pelo qual temos sido formados academicamente.

Mostrei com Agamben que a noção de *uso* (*khrêsis*, verbo originário da magia) será reencontrada precisamente ao longo de toda a história do cuidado de si. *Uso* é condição genética e cronológica, primeira e necessária, para que a subjetividade se constitua, uma vez que alma e corpo se usam mutuamente no propósito de ocupar-se de *si*. O *si* articula certa zona intermediária, indefinível e pouco conhecida entre alma e corpo.

Muito embora Foucault esteja ciente da importância de *uso*, ele privilegia a noção de *cuidado* em detrimento daquela e isso acarreta que "enquanto o conceito de cuidado de si continua no centro de sua análise, o de 'uso de si' quase nunca é tematizado como tal" (AGAMBEN, 2017b, p. 54). Lucubrar porque o pensamento de Foucault incorre por esse caminho escapou ao propósito de minha pesquisa, mas possibilitou-me atentar para o quanto a desvalorização da noção de uso implicou que todo um manancial de *técnicas de si* da magia permanecesse à margem da filosofia ou simplesmente fosse tomado pelo nome de "filosofia do cuidado de si", embora o seu campo fosse outro e poderia propiciar rumos diferentes para aquilo que concebemos por educação filosófica.

A zona desconhecida habitada em *si* desaloja o sujeito como fundamento da ética, para reformulá-lo como problema *para* a ética, ou seja, de como as formas de governamentalidade criadas pela razão humana reduziram também o humano à condição de governado, por tais técnicas, para a direção da consciência. De modo oposto a esse, cuidado e uso inscrevem-se no campo da própria vida e a complexidade de uma forma de vida não permite se enquadrar no âmbito do pronunciável pelo discurso científico e pela linguagem racional. Nesses termos, a filosofia do cuidado se realiza quando o homem se defronta com os limites de sua inteligibilidade e a educação filosófica poderia incorrer para além dos esquemas argumentativos e teóricos pelos quais foi ancorada na experiência ocidental, uma vez que na vida os momentos em que mais nos arriscamos são justamente aqueles em que menos certezas trazemos.

A filosofia, enquanto modo de vida que convoca para o uso mágico de si, emerge justamente quando estamos despertos para perceber a nossa finitude e condição acidental. Considero que tal escavação poderia propiciar uma educação filosófica afeita pela experiência da catarse e do transe pelo teatro, pela música e pela dança, de maneira a expandir *técnicas de si* pelo cultivo de instrumentos como a voz, a presença ou os gestos que afirmam a singularidade da subjetividade no mundo, que em nada desprezam os métodos de pensamento, mas permitem repensar a racionalidade pela qual o próprio pensamento foi confinado. Poderíamos, por exemplo, experimentar práticas que desafiam nossas zonas intelectivas, flertando com a intuição pela vidência e a telepatia, ou ainda com uma maior abertura para a experimentação do *corpo mágico*, atento aos seus aspectos energéticos e vibratórios, como fizeram milenarmente os *iogues*, os alquimistas ou a medicina oriental. Quem sabe ainda não marginalizássemos saberes da loucura aproximados à tradições

enteogênicas em suas experimentação do êxtase e possessão com plantas expansoras de consciência.

Ao menos Sócrates parece ter experimentado práticas similares a essas. Aprofundei neste livro certa face demoníaca e visionária de seu pensamento, que aproxima a crítica filosófica ao exercício do cuidado de si evocado pelos sonhos e pela intuição guiada pelo *daimon*. Aproximei-me dos sonhos como chave mestra de abertura das artes da existência mobilizadas pela analítica do cuidado de si desde os arquivos platônicos reportados a Sócrates. Dessa maneira, procurei mostrar que o sonho não pode ser reduzido à interpretação psicológica, tornando visível certa dimensão ética, profética e curativa existente nos registros arcaicos, que possibilitam expandir elementos de uma educação filosófica guiada pela *expressão,* no exercício da escrita onírica como alquímica de si.

Persegui a argumentação de que os sonhos seriam um elemento fundamental que permite pensar paralelamente filosofia e magia desde o cuidado de si, espécie de saber proibido que convoca racionalidade e loucura a conviverem juntas. Nessa esteira, parece haver uma ligação indissociável entre os *sinais* emitidos pelo *daimon* à luz do dia, que conversam com os *sonhos* à penumbra do luar, uma espécie de oráculo anímico a orientar a alma para o cumprimento de sua missão. Nessa relação, os conteúdos oníricos denotam uma singularidade que oferece a cada sujeito uma espécie de ontologia de si, na qual o sonho deixa de ser um aspecto marginalizado na vida, tornando-se uma experiência imaginária por excelência, sinal guia para a autoformação e transformação da *psique*.

Na experiência arcaica, o sonho é um tipo de aleturgia onde a verdade que compreende o sujeito é enunciada pelo outro de si. O sonho, enquanto experiência imaginária específica, carregaria poderes,

ensinamentos e verdades que 'ultrapassam' a vida ordinária e consciente, manifestando o devir e a totalidade da própria existência ética pela imagem onírica recordada pelo sonhador. Essa tradição ancora-se na *oniromancia*, que relaciona os sonhos à alquimia, compreendendo o sonho como força cósmica, fundindo a verdade como elemento que ronda ao mesmo tempo a interioridade da subjetividade e a exterioridade da objetividade. A alquimia ancora uma dupla polaridade na filosofia imaginária do sonho: a polaridade luz-escuridão não como valores opostos, reduzidos a bem e mal, mas como campo de *forças* complementares e análogas da psique a serem cultivadas. Anotar os sonhos seria, portanto, tomar nota do processo de apuração de si, repetindo o gesto poético de imaginar por que descaminhos perambulou a alma na noite do mundo.

Esse exercício se faz como antípoda de uma filosofia da consciência, que confina as práticas espirituais ao entendimento, ao julgamento e ao esclarecimento, nos quais personagens como o louco, o poeta, o sonhador e o vidente não encontram lugar na ordem do discurso. Nesse contexto, a poesia se entretece à elaboração alquímica da vidência, pois, da mesma maneira como a poesia altera o processo de significação dos conceitos, o vidente é aquele que vê além do que está sendo visto, vê o óbvio velado da realidade. Contar para si mesmo seus sonhos é o exercício de escrita como gesto de recolher a singularidade da alma através das pistas, sintomas, sinais e indícios que nos são transmitidos pela noite dos sonhos, um despertar para a alteridade interior de si que significa literalmente ser tomado e possuído por experiências estrangeiras.

Tal gesto alquímico nos propicia outra experiência de educar-se filosoficamente pelo exercício da escrita, uma vez que a sutileza dos detalhes e o texto produzido – seja ele poético ou prosaico – se constrói à medida que o conteúdo da escrita se atenta aos elementos considerados

não pertinentes para certa concepção acadêmica da escrita filosófica. A escrita onírica de si permite com isso acessar as profundezas da subjetividade mostradas pela superfície da imagem onírica, resgatando a intuição como certo instinto de pressentimento, que exige atenção plena ao nosso modo de vida, sensível a cada diferenciação singular que compõe o sonho vivido.

O gesto alquímico da escrita do sonho elenca uma analogia entre a poesia e a magia como exercício de resistência pelo ato da escrita, se entendermos por resistência não a mera crítica e oposição ao poder, mas sim a liberação da potência contida na singularidade de cada vida, algo que não se curva ao discurso do especialista, mas promove deslocamento de forças anunciando o próprio *ethos* do sujeito-escrevente em sua prática de escrita. A leitura aproxima-se da atividade dos quiromantes, que investigam as miudezas da vida deixadas nas linhas sutis e quase imperceptíveis que podem ser encontradas em nossas mãos, assinaturas aos quais a linguagem discursiva e a consciência não conseguem abarcar.

Todo o resgate dessa questão alquímica é importante para pensarmos a educação filosófica movimentada pela função curativa e terapêutica dos sonhos na relação consigo. Sócrates nos faz pensar no sonho como processo de cura, dispositivo silenciado hoje, uma vez que o temos restringido à doença (sintoma) e ao trauma, roubando-lhe a potência mágico-poética como força da imaginação. Se a psicanálise freudiana reduziu o sonho ao sintoma e ao trauma, o cultivo dos sonhos pela educação filosófica poderia nos levar à sua dimensão curativa enquanto sinalização do devir ocorrido no modo de existência do sujeito, possibilitando a sua maior conexão com a tarefa de cuidado.

Seguindo tal pista, o esforço terapêutico deve consistir na libertação da forma imaginativa contida na potência onírica, aprisionada à

imagem representacional da doença pelo psicologismo. O sonho não é propriedade do sonhador, mas o excede à medida que o estimula a relacionar-se com os aspectos (des)conhecidos de sua existência pelos afetos, alertando a subjetividade sobre seu presente e futuro. Nesse sentido, o valor ético e profético do sonho funcionaria como o diagnóstico de si que o sonhador estabelece em face de seu inconsciente e que lhe permite melhor se preparar para os desafios insurgidos na vigília.

Procurei mostrar no presente livro que Sócrates não foi tão asceta como a ilustração ocidental e a transcendência platônica nos fizeram crer, uma vez que uma leitura anarqueológica sobre diferentes arquivos me mostrou que ele conhecia técnicas de catarse postas em rituais de transe dionisíacos e com isso obtinha acesso a certas verdades ocultas para além dessa vida e mundo. Não é fortuito que Sócrates tenha sido acusado por diversas vezes de ser um feiticeiro, mago, envenenador, que se utilizava do discurso à maneira de *manteia*, guarnição e prenúncio da missão de cuidado que o divino o incumbiu por seu destino.

O gesto socrático leva-nos a pensar em termos de *outra* educação filosófica sobre como o discurso e a voz podem operar à maneira de encantações, que se constituem como elementos traduzidos em forças inconscientes a serem incorporadas, engolidas feito um remédio, enviando-as para dentro do corpo, a fim de curar certa doença que acomete a vida cômoda, pouco digna de ser vivida. Com isso quero dizer que a transmissão entre inconscientes não ocorre apenas em termos de pensamentos racionais, mas principalmente como forças que se incorporam no corpo e na alma como demônios, abrindo para a experiência filosófica uma relação direta com saberes apagados da mediunidade, à medida que colapsam certa ordem racional e identitária.

Um elemento central a destacar na missão de cuidado socrática é que ela fora designada pelo *deus*, evocado pela profecia de Delfos, oráculo apolíneo a oferecer o sinal da missão aos homens, ofício de cuidado a ser ocupado antes, durante e depois dessa vida. Ele honra a profecia inspirada por Delfos, à medida que não espera passivamente que ela se cumpra, tampouco procura decifrar e adivinhar o que o deus disse, mas sim a investiga colocando em xeque sua própria vida e, caso fosse privado dessa missão divina, seria preferível a morte. O critério utilizado por Sócrates para pôr à prova a profecia em sua missão de cuidado é certamente estranho para nossas estruturas contemporâneas de pensamento: trata-se da meditação sobre certos *sinais* enviados pelo deus, que não esconde dele a sua missão, mas o guia para seu cumprimento quando a sua consciência parece vacilar. Tal gesto vincula Sócrates a certa capacidade de ler sinais mânticos emanados por "coisas numinosas", *daimoníacas*, um dos motivos que o levam à condenação de morte pela assembleia grega.

O demônio sussurra outra educação filosófica que não desconecta a espiritualidade da política. A filosofia relacionada à magia sugere essa sofisticação, reelaboração, ruminação intensa sobre os sinais emanados pelas forças cósmicas e intuitivas que nos habitam, escapando a certo apaziguamento da alma, tratando a espiritualidade não como um lugar identitário de crenças e artigos de fé, mas sim como apuração, deslocamentos e possibilidades de criação de novos processos na relação consigo.

Por outro lado, o gesto socrático de colocar em xeque uma vida pouco digna de ser vivida, cumprimento ontológico do cuidado, possibilita experimentar uma filosofia em base onírica em que a crítica enquanto tarefa de denúncia sobre o outro pouco tem a contribuir. O demônio permite pensar a crítica filosófica em outros termos, pelo gesto de escutar

vozes outras em nós mesmos, tomando nota da condição precária de nossa própria existência. O precário é aquilo que se obtém através de preces e por isso é frágil e aventuroso, motivo pelo qual não se pode reduzir ao cálculo, tampouco pode ser delegado ao outro. É preciso também nos educarmos filosoficamente para escutar as vozes infames, daqueles que habitualmente não tiveram lugar de fala na pólis, nos partidos, nas assembleias, daquilo que não é nem mesmo visível ao olho nu, como é o caso da nossa própria voz interior e intuitiva.

Partindo da constatação da contemporaneidade como o sintoma pleno da aridez em termos da capacidade de sonhar com novas experimentações políticas, Foucault (2018) nos lembra que formas de insurreição política sem espiritualidade, como foi a Revolução Francesa, são a exceção e que a espiritualidade pode ser considerada a raiz de grandes reviravoltas políticas e culturais. O que interessa ao pensador francês é justamente tomar por acontecimento o enigma da revolta do *homem comum* para o qual a *insurreição espiritual* é um fenômeno de ordem acontecimental, pouco explicável em nível de classe, de consciência e de ideologia. No caso específico da insurreição iraniana, o que impressiona Foucault é que ela se inscreve como potência para a transformação do mundo a partir de si, mesmo que isso custe a própria vida.

A ultrapassagem do medo coletivo sobre a morte é política, à medida que não delega às forças do Estado ou da biopolítica o direito de vida e morte sobre os indivíduos e também espiritual, porque implica a vontade de uma mudança radical na existência, apostando que nada mudará se eu não me alterar. Dessa maneira, o gesto iraniano abre também à política contemporânea um cenário possível em termos de imaginação de outros modos de vida e mundos como motivo final para não obedecer; afinal, não se impõe a lei a quem está disposto a morrer para transformar

a maneira de viver, desobediência que muda consideravelmente o modo de poder, à medida que potencializa novos sonhos e outras possibilidades de vida.

O enfrentamento da morte como prática de liberdade parece ser uma marca presente, ao ensaiarmos uma espiritualidade política. Sabemos que o *daimon* alerta a Sócrates sobre os perigos da fala pública na *pólis* porque sabe que o exercício da *parresia* como aquilo que convoca para a potência do imprevisível é igualmente insuportável para a estrutura democrática. Nos termos da *parresia*, a espiritualidade *daimoníaca* ganha igualmente uma envergadura ética e política.

Ética porque alerta a Sócrates que os *parresiastas*, além de não serem a maioria, são raros, o que faz da fala franca um lugar igualmente problemático dentro de um regime de governo que prima pela adesão da maioria. Tomando nota disso, o *ethos* do cuidado de si não ocorre desde o exercício do discurso na assembleia, mas é deslocado para a formação da raridade-singularidade da *psique* destinada a governar. O objetivo primeiro e último do *cuidado de si* será justamente oferecer uma formação filosófica àqueles que comandarão, tarefa da qual Sócrates ocupou-se ao longo da vida: a formação do cuidado dos jovens para que esses aprendessem a cuidar de si mesmos e com isso tivessem o menor desejo possível de mando sobre os outros. Foi justamente essa missão que, conjuntamente à capacidade de ler sinais mânticos, o levou à morte.

A espiritualidade *daimoníaca* ganha envergadura política como experiência-limite para o Ocidente, porque nos provoca a pensar que a problemática da democracia contemporânea não é a sua fragilidade, como tendemos a argumentar habitualmente. A democracia hoje não está em crise, ela é a própria crise de nosso tempo presente, justamente porque é o regime de governo que fecundou a maneira de pensar politicamente do

Ocidente. No regime democrático, a "maioria" não é submissa *apesar* de ser a maioria, mas justamente para se adequar ao modo de vida da maioria, sugerindo tanto a normalização do pensamento pelo consenso entre os iguais, como o silenciamento das vozes heterodoxas e dissidentes que não se adequam à maioria. As "maiorias" podem se convencer por verdades que representam a morte para a liberdade de pensamento, principalmente quando nos referimos a formas de liberdade que afrontam os enredos políticos já cristalizados.

Embora saibamos que a democracia possibilita historicamente uma maior laicização da política, em detrimento dos privilégios dos homens excepcionais, dotados de poderes religiosos, não podemos nos esquecer de que o seu paradoxo é também transferir esse poder aos "melhores" pelo discurso. Nas assembleias, a palavra torna-se o bem comum entre o grupo de semelhantes, que é também o grupo guerreiro. Um dos privilégios do homem da guerra é justamente o seu direito a tomar a palavra ao centro e com isso ganhar notoriedade, publicidade. A democracia fecunda o *logos* como instrumento de relações sociais e também como meio de acesso e conhecimento do real, caminho aberto para a retórica e a sofística que desembocam na dificuldade da diferenciação ética pela qual preza a atitude *parresia*sta da filosofia pelo *daimon*, a voz da intuição que guia o homem.

De maneira diferente dos mecanismos democráticos, o *daimon* provoca-nos a buscar pela educação filosófica como forma de experimentação política, articulada por redes de afetos e alianças comunitárias desde a escuta, atenção e cuidado para com vozes marginais e infames dentro e fora de nós, modo de viver transversal ao "ser" da velha política democrática, que joga pela competição e mando da guerra. Dessa maneira, o *daimon* incita-nos a desobedecer a política humana, a fim de buscar por um tipo de insurreição espiritual que possa constituir outras

relações com o comum, alianças essas que se diferenciam do que temos chamado democracia, na atualidade, este circo da representação que nos cobra ingressos a cada quatro anos e nos proporciona a ilusão da participação política em tempo algum.

Caberia pensar a educação filosófica, então, como o exercício de tornar visível formas de vida que possam resistir aos estados de dominação instaurados pelos saberes e poderes que capturam a nossa subjetividade. Ora, se o sujeito político emerge com a filosofia ocidental pela criação da cidade, caberia procurar por formas de vidas *precárias* que tiveram de se esconder nas sombras da floresta e que podem nos auxiliar a pensar formas de resistência e de existência hoje. O esgarçamento da centralização e da representação do poder conduzidos pelos humanos em suas maneiras discursiva, performática e argumentativa, pelas quais se ancorou o regime político democrático, pede que criemos outros regimes de abertura e de sensibilidade ao que já está posto.

Pensar uma educação filosófica não do lugar do sujeito e da luminosidade, mas sim das subjetividades, é remontar às sombras de nós mesmos, em face de nossas experiências com a morte, que permitem o afrontamento sobre aquilo que também tomamos por filosofia no presente. Tal exercício convoca para nós a tarefa de filosofar para além dos métodos exegéticos, historiográficos e epistemológicos, que assentam a nossa estrutura de pensamento, uma vez que a filosofia explicita uma relação com o saber vinculada aos afetos (*philie* - amor, amizade, desejo) como aquilo que extrapola a ordem das substâncias para se enredar às forças e potências da vida.

Procurei ensaiar nesse livro um tipo de educação filosófica aproximada da magia, relação eclipsada historicamente, como Sócrates nos legou pelo seu aprendizado com Diotima. Procurei recordar certa esfera do

desejo pouco visível na economia dos afetos, presentificando sua proveniência arcaica aliada ao campo mágico, particularmente à noção de *sinal* emitido pelas constelações, onde seguir o desejo se aproximava de se orientar e ser guiado pelas estrelas, sugerindo o cultivo de aspectos não necessariamente visíveis em nós e fora de nós, como a intuição ou a telepatia. Nessa direção, apontei ainda que o mesmo gesto que *faz descer* o desejo entre os homens pela experiência política parece também se ancorar ao preço de nossa desconexão à experiência mágica. A magia opera pelo gesto da atenção em ler formas de percepções sutis que se relacionam com realidades mais profundas do que simples coincidências.

A maga estrangeira de Matineia vem nos alertar de que os desejos não podem ser analisados em termos epistemológicos ou discursivos, pois os afetos são da natureza da *doxa*, a singularidade que habita a vida e a qual simultaneamente desconhecemos. Diotima ensina que viver é habitar certo campo de (des)conhecimento em face de si, que tal caminho é ambíguo e que a ambiguidade não é necessariamente uma contradição. A maneira como a tradição platônica e transcendente nos catequizou faz da *doxa* mera opinião, mas será preciso tomarmos nota de que na antiguidade ela implicava uma forma complexa de pensamento sobre os movimentos do mundo, que estabelece diálogo estreito com o amor enquanto possibilidade de comunicação e de criação daquilo que não é necessariamente visível e quantificável por nós. Nos termos da *doxa*, não há oposição e contradição entre o verdadeiro e o falso, mas a verdade (*aletheia*) e o esquecimento (*lethe*) se desenvolvem em uma zona intermediária onde a luz consciente do dia se enreda concomitantemente às penumbras das sombras do esquecimento da noite e vice-versa. Uma não existe sem a outra, mas se fazem em polaridade, como sol e lua.

Desejo e *doxa* são de naturezas similares na vida, como polaridades (des)conhecidas em nós. Diotima vem ensinar a Sócrates que o amor não é da natureza dos deuses, mas dos demônios, forças intermediárias entre aquilo que é mortal e imortal, passageiro e eterno, divino e animal, consciente e inconsciente. Os demônios são mensageiros em nós e tal comunicação ocorre pela via de eros, da potência anímica que extravia o amor da sua via meramente divina, embora não a exclua, para trazê-lo ao mundo mesmo, aqui e agora, *entre* os seres humanos e inumanos.

Dessa maneira, a experiência *daimoníaca* possibilita pensar a educação filosófica a partir da noção de *dom*. Como as forças astrais não deixam nada sem assinar, o momento do nascimento de um ser vivo seria o ajustamento sincrônico à ordem cósmica que permite ao saber astrológico decifrar o *daimon* (gênio mimético) como a assinatura dos dons da alma para se guiar em seu *êthos*. O *dom* celebra o extático na vida cotidiana desde a geração e o nascimento do ser. No sentido arcaico, a relação não casual entre nomes e datas de nascimento sugerem que o parto vem a ser encarado não apenas como uma atividade técnica, mas contém elementos de magia, que compreende uma série de encantamentos e preces que visavam celebrar o desembarque da alma no mundo.

Sugeri que Sócrates, como bom filho de parteira, tenha aprendido a magia com esse círculo de mulheres que presenciam, pelo parto, um mistério maior do que podem experimentar os seres humanos em geral. É nesse sentido que a parteira repete também o gesto da encantação do *xamã*, que toma pelo canto o instrumento para a condução do parto (GIL, 2018, p. 51). Da mesma maneira como existe algo de musical na magia, existe algo de mágico nas frequências sonoras da música e algo de farmacológico que atravessa magia e discurso. É por isso que ao dizermos uma palavra evocamos também forças, *manas*, que se lançam animicamente no outro,

feito flecha em arco, podendo curar ou matar, dependendo do sortilégio evocado.

O *dom* é aquilo que enche a alma de entusiasmo, propiciando-lhe o exercício mediúnico e inspirado à maneira de uma segunda voz que fala dentro de nós, como se fosse uma premonição interna guiada pela intuição, espécie de comunicação telepática entre inconscientes, a fim de ampliar a nossa visão consciente. Os *dons* são também delírios inspirados/soprados (pneuma) pelos deuses, como formas de conceder novos partos aos vivos, reconectando-os às suas experiências cíclicas, cruzando o dia e a noite da alma. Dessa maneira, o *dom* exige também uma linguagem própria a ser investigada, uma vez que parece certa economia espiritual e afetiva trocada entre vivos e mortos, emergente na geração da existência, mas também aflorada em nossos diferentes ciclos vitais, onde estar vivo é similar ao exercício do *dom* que os deuses concedem à alma para a sua possibilidade de transformação, de tal maneira que um uso pouco virtuoso e imprudente do *dom* sugere risco de seu esquecimento e perda.

Tal destaque amplia a nossa compreensão de educação filosófica, pois sugere que a transformação de si mobiliza esferas que excedem em muito os argumentos e o convencimento racional, deslocando o filosofar como um conjunto de *forças* pelas quais o ente é deslocado de sua maneira habitual. Pensar nesses termos não dispensa a via consciente de transmissão pelas palavras, mas também compreende certo tipo de comunicação ainda pouco conhecida por nós, ocorrida pela via da intuição e da telepatia, como forma de transferências que vêm a ampliar nossa ideia geral de inconsciente. As potências que *contaminam* o outro são aquelas articuladas ao modo de existência do sujeito, quando por elas se encontra incorporado, como a encarnação daquilo que fala e vive.

Sócrates contamina, à maneira de um demônio que se encarna no outro, aproximando sua filosofia de certo efeito de magia, hipnose, transe, magnetismo, ao despertar seu interlocutor para mudar de vida (você tem que mudar de vida!), a fim de seguir a sua destinação erótica pelo cultivo dos afetos (torna-te o que és!). É pelo *uso* da magia que os demônios se incorporam em nós, a fim de enviarem as mensagens que os deuses têm a dar aos homens para a destinação. A incorporação transcende em muito a nossa compreensão sobre linguagem e discurso oral, algo descolado do coração. Se Sócrates contamina o outro é porque conhece bem que o *daimon* age para não descolar discurso e prática de vida. Em verdade, os deuses não se comunicam por enigmas, mas é a desconexão dos homens em perceber os sinais emanados que faz com que a comunicação seja confusa aos olhos humanos.

Unidas pelo dom, filosofia e magia estabelecem uma aliança, porque consistem em *técnicas de si* que possibilitam aos seres cruzarem difíceis limiares de transformações, o que requer mudanças de padrões em suas vidas conscientes a partir da comunicação estabelecida com o seu inconsciente, lugar tenebroso que nos envia toda espécie de fantasias, seres estranhos, terrores e imagens ilusórias da mente. Magia e inconsciente esgueiram-se como uma maneira íntima de enredar o pensamento, onde as ideias se ligam não apenas aos humanos, mas também aos demais seres, às palavras e às coisas por uma potência anímica que cruza os dias e as noites da alma, entre sinais e sonhos.

Tais foram os apontamentos que o meu percurso investigativo me possibilitou alcançar, ensaiando um pensamento acerca de como o cuidado de si pode *perturbar* a nossa maneira crítica e humanista de movimentar a filosofia no tempo presente, resgatando certa penumbra existente entre filosofia e magia no mundo grego arcaico; tarefa essa que concilia certa

ontologia da alma à estilística da existência, a fim de problematizar práticas habituais nas quais a nossa formação universitária incorre. Tais resultados descortinam um verdadeiro portal mágico com uma série de novas intuições e sinais para a sequência de minha caminhada. Sigo a minha missão...

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Profanações*. Trad. e apres. de Selvino José Assman, São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Signatura rerum* – sobre el método. Córdoba: Adriana Hidalgo Editora, 2009a.

_____. Problemas espirituais: entrevista. *Piazzaemezza* (nottempo), 23 out. 2009b. Disponível em: http://aindanaocomecamos.blogspot.com/2010/11/problemas-espirituais-giorgio-agamben.html. Acesso em: 09 jun. 2019.

_____. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2016.

_____. *Profanações.* Trad. Apres. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2017a.

_____. *Uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017b.

_____. *O fogo e o relato*: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros, trad. Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018a.

_____. *Karman:* court traité sur l'action, la faute et le geste. Editions du Seuil, 2018b. Disponível em: http://excerpts.numilog.com/books/9782021358988.pdf. Acesso em: 03 dez. 2018.

BENJAMIN, W. Destino e Caráter. *In*: BENJAMIN, W. *Illuminationen.* Frankfurt: Fischer Verlag, 1981.

_____. *Magia e Técnica, Arte e Política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Roanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas, v. 1).

_____. *Imagens de pensamento*: sobre o haxixe e outras drogas. Edição e trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale.* Paris: Gallimard, 1966. v. 1.

_____. *Problemas de linguística geral.* 5. ed. Trad. Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 2005. v. 1.

BERGE, D. *O logos heraclítico*: introdução ao estudo dos fragmentos. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

BINSWANGER, L. O sonho e a existência. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 417-440, jul./dez. 2002.

BLOCH, E. *O princípio esperança.* Trad. Nélio Schneider, Rio de Janeiro: Ed. UERJ, Contraponto, 2005.

BRÜSEKE, F. J. Uma vida de exercícios: a antropotécnica de Peter Sloterdijk. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 75, fev. 2011.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni, Pósfácio Vladimir Safatle. São Paulo: Autêntica, 2015.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico.* Trad. Mana Thereza Redig de Carvalho Barrocas, Rev. técnica Manoel Barros da Motta; tradução do posfácio de Piare Macherey e da apresentação de Louis Althusser, Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento, 2007.

CAPPELLETTI, Á. *Las teorías del sueño en la Filosofía Antigua*. Caracas, Venezuela: Edic. del Centro de Estudios Pedagógicos "Ignacio Burk", 1987.

CARVALHO, A. F. Foucault e a espiritualidade como o real da filosofia: do ultrapassamento de si ao ultrapassamento do mundo. *Fermentario,* n. 8, v. 2, p. 1 – 16, 2014.

_____. Anarqueologia e aleturgia em Foucault: ¿e se as verdades fossem outras para a educação? *In*: CORTÉS, O. P.; VACA, M. T. S.; BERNAL, O. O. E; (org). *Pensar de otro modo*. Herramientas filosóficas para investigar en educación. Tunja: Editorial UPTC, 2017.

CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben*: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CASTRO, E. V. de. *Metafísicas canibais:* Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CHAUI, M. Laços do desejo. *Artepensamento*, 1990. Disponível em: https://artepensamento.com.br/item/lacos-do-desejo/. Acesso em: 03 mar. 2020.

CHEVALIER, A. G.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Coord. Carlos Sussekind; Trad. Vera da Costa e Silva *et al*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

COCCIA, E. *A vida das plantas*: uma metafísica da mistura. Trad. Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos:* crise e insurreição. São Paulo: n-1 edições, 2018.

CUNHA, B. Sonhos de um Visionário e suas contribuições para a ética de Kant, *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 22, p. 83 – 106, 2013.

DE DALDIS, A. *Sobre a interpretação dos sonhos*. Trad. Eliana Aguiar. Apres. Marco Antonio Coutinho Jorge. Notas: A. J. Festugiere, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *Livro de Análise dos sonhos*: Livro V. Org. Anise de A. G. D'Orange Ferreira. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

DE LIBERA, A. *Arqueologia do sujeito*. Trad. Fátima Conceição. São Paulo: Ed. Fap-Unifesp, 2013.

DELEUZE, G. *Différence et Répéticion.* Paris: PUF, 2011.

_____. *Foucault.* Trad. Claudia Sant'Anna Martins; revisão Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. *La subjetivación*: curso sobre Foucault III. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2015.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Ediciones de Minuit, 2005.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Prefácio Pierre Vidal-Naquet; Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DÍAZ, E. *A filosofia de Michel Foucault.* Trad. Cesar Candiotto. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
EDWALD, F. *Magazine Littéraire*, n. 257, set. 1988.

DELIGNY, F. *O aracniano e outros textos.* Tradução de Lara de Malimpensa. São Paulo: n-1 edições, 2015.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*: biografia cruzada. Porto Alegre: Artes Médicas, 2010.

_____. *Renascimento do acontecimento*: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. Trad. Constancia Morel. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero, Introd. Antonio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUMÉZIL, G. *Nostradamus. Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

ELIADE, M. *Mito do Eterno Retorno.* Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *Yoga*: imortalidade e liberdade. Trad. Teresa de Barros Velloso, Transliteração sânscrita Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 1996.

_____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.* Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FAIVRE, A. *O esoterismo.* Trad. Marina Appenzelier. Campinas-SP: Papirus, 1994.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERREIRA, A. A. G. D. *Oneirocritica de Artemidoro Daldiano*: uma abordagem empírica e alegórica dos sonhos. 1993. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

FERREIRA, R. Z. A. Viagens místico-linguística ao Inferno: Considerações sobre a obra de Jorge Luis Borges e Emmanuel Swedenborg. *Estação Literária*, Londrina, V. 10c, fev, p. 277 – 291, 2013.

FEYERABEND, P. *Contra o método*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

FISHER, M.; LEE, M. *Deleuze y la brujeria*. Pról. Juan Salzano, Sel. Juan Salzano. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

FOUCAULT, M. *Doença Mental e Psicologia*. Trad. de Lilian Rose Shalders. Rio de
Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *História da Sexualidade III*: o cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rev. Técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. A escrita de si. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992.

_____. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974 – 1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. A vida dos homens infames. *In*: FOUCAULT, M. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203-222.

_____. *Ética, sexualidade, política*. Org. e sel. Textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Ditos e Escritos V*. Ética, Sexualidade, Política. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. Introdução (in Binswanger) [1954]. *In*: *Ditos e Escritos I*: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro; Org. Seleção de Textos Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. *A arqueologia do saber.* Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. *Ditos e Escritos II.* Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Org. e sel. de Textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

_____. *Nascimento da biopolítica.* Curso dado no Collége de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. *Ditos e Escritos III*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Org. Sel. de Textos Manoel Barros da Motta, Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *Repensar a Política*. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa, Org. Sel. Manoel Barros da Mota. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collége de France (1981 – 1982). 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. *O governo de si e dos outros*: curso no Collége de France. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. *A Coragem da verdade.* São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

_____. *Ditos e Escritos VII*. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Org e sel. Manoel Barros da Motta, Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.

_____. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, São Paulo: Loyola, 2011c.

_____. *História da loucura*: na Idade Clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. *Do governo dos vivos*: curso no Collège de France (1979 – 1980) Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Subjetividade e verdade*: Curso no Collège de France (1980 – 1981). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Edwald e Alessandro Fontana, Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana, São Paulo: n-1 edições, 2018a.

_____. *Histoire de la sexualité*: les aveux de la chair. Paris: Gallimard, 2018b. v. 4.

FRANZ, M-L Von. *Sonhos*: um estudo dos sonhos de Jung, Descartes, Sócrates e outras figuras históricas, Trad. Reinaldo Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FREITAS, A. S. de; A parresia pedagógica de Foucault e o ethos da educação como psicagogia. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v.18, n. 53, abr./jun. 2013.

_____. O cuidado de si e os perigos de uma ontologia *ainda* sem cabimento: o legado ético-espiritual de Foucault. *Pro-posições*, Campinas-SP, v. 25, n. 2(74), p. 121-138, maio/ago. 2014.

_____. As Lições Ainda Insuspeitas de Michel Foucault acerca da Formação Humana. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 299-315, jan. /mar. 2015.

_____. Os perigos de uma ontologia política *ainda* sem cabimento ou o legado ético-espiritual de Michel Foucault, *In*: REZENDE, H. (org). *Michel Foucault*: Política, pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. A pesquisa em Filosofia da Educação como (des)encontros entre Filosofias da Educação. *In*: BANNEL, R. I; GOMES, L, R.; GALLO, S. PAGNI, P. A. (org). *Filosofia da educação*: entre a formação de educadores e a qualificação profissional. São Paulo: Cortez, 2017.

FONSECA, M. A.; MUCHAIL, S. T. Apresentação da tradução brasileira. *In*: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant.* São Paulo: Loyola, 2011.

FREUD, S.; FERENCZI, S. (1908-1911). *Correspondência*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GAZOLLA, R. (org.). *Cosmologia*: cinco ensaios sobre filosofia da natureza. São Paulo: Paulus, 2008.

GAZOLLA, R. Caminhos de Dioniso: Platão e Nietzsche (a propósito do diálogo Symposium). *Cadernos Nietzsche,* São Paulo, v. 11, p. 59 – 85, 2001.

GERHARDT, V. *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988.

GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua.* Madrid: Taurus, 1984.

GIL, J. *Caos e ritmo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

GIROTTI, M. T. Kant e os 'Sonhos de um Visionário': um escrito pré-crítico de cunho crítico?, *Kínesis*, Marília-SP, v. I, n. 02, p. 160-178, out. 2009.

GROS, F. Situação do curso. *In*: FOUCAULT, M. *A coragem da verdade.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018.

GUATTARI, F. *Revolução Molecular*: pulsações políticas do desejo. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais:* morfologia e história. Trad. Federico Carotti, São Paulo: Companhia das Letras: 1989.

HADOT, P. Réflexions sur la notion de "culture de soi". *Michel Foucault philosophe*: reencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. p. 261-270.

_____. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua.* Madrid: Siruela, 2006.

_____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Elogio de Sócrates.* São Paulo: Loyola, 2012.

HAN, B-C. *Agonia do eros*. Trad. Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. *Cartas sobre o humanismo.* 2.ed. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Pref. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JAEGER, W. *Paideia*: A Formação do Homem Grego. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOB, N. *Confluências entre magia, filosofia, ciência e arte*: a ontologia onírica. Rio de Janeiro: Cassará Editora, 2013.

JORGE, M. A. C. Apresentação à edição brasileira*. In*: DE DALDIS, ARTEMIDORO. *Sobre a interpretação dos sonhos*. Trad. Eliana Aguiar. Apres. Marco Antonio Coutinho Jorge. Notas: A. J. Festugiere. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

KANT, I. *Escritos Pré-Críticos.* São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia. *Studia Kantiana*, Curitiba, v. 10, p. 152 - 170, 2010.

KARDEC, A. *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991.

KERENYI, K. *La religion antigua.* Barcelona-ES: Empresa Editorial Herder, 1999.

KOHAN, W. O. *Sócrates e a Educação:* o enigma da filosofia. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LACAN, J. *O seminário*, livro 8: a transferência. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, versão brasileira de Dulce Duque Estrada, Rev. Romildo do Rêgo Barros. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LAVAL, C. Pósfácio. *In*: FOUCAULT, M. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: n-1 edições, 2018.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades.* Trad. Paulo Domenech Oneto, Colab. Hortência Lancastre. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, n-1 edições, 2014.

_____. Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo. *Cadernos da subjetividade,* v. 12, p. 168-179, São Paulo, 2010. Disponível em: https://cadernosdesubjetividade.wordpress.com/. Acesso em: 14 jun. 2018.

LEMOS, F. Kant e o monstro. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, p. 189 – 203, Jun. 2014.

LINDON, M. *O que amar quer dizer.* Trad. Marília Garcia. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

LYOTARD, J. F. *Por que filosofar?* Trad. Marcos Marcionilo, apres. Corinne Enaudeau. São Paulo: Parábola, 2013.

LOLAS, R. E. Nietzsche e a Natureza que dança... *In*: GAZZOLA, R. (org). *Cosmologia*: cinco ensaios sobre filosofia da natureza. São Paulo: Paulus, 2008.

MACHADO, C. E. J. Resenha. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 31, n. 1, p. 205-213, 2008.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber.* 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MADRID, N. S. Filosofia, tom e ilusão musical em Kant. Da vivissecção sonora do ânimo à recepção do tom da razão. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 1, p. 47-72, jan./abril, 2012.

MARTINS, A. C. B. L. Contransferência e desejo do analista: a transmissão de um sintoma analítico. *Asephallus*, Brasil, v. 10, 2010.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel.* Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, supervisão e notas Marcelo Backes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASSCHELEIN, J.; SIMONS, M. *A pedagogia, a democracia, a escola*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

MASSUMI, B. *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MAUGUÉ, J. O ensino da filosofia e suas diretrizes. *Kriterion,* Belo Horizonte, v. 7, n. 27-28, p. 29-30, 1955.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELIM, N. J. F. de. *A Linguagem em Foucault*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

MILLER, P.; ROSE, N. *Governando o presente*: gerenciamento da vida econômica, social e pessoal. São Paulo: Paulus, 2011.

MIOTTO, Marcio Luís. *O Problema Antropológico em Michel Foucault*. 2011. 235 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

MOLINEIRO, M. L. de C. A. *Vocação*: uma perspectiva junguiana. A orientação vocacional na clínica junguiana. São Paulo: 2007, Disponível em:https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/15586/1/Maria%20Molineiro.pdf. Acesso em: 16 ago. 2018.

MUCHAIL, S. T. Insurreições espirituais. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 89 – 98, abril, 2017.

NALLI, M. Possibilidades e limites da cura nos textos protoarqueológicos de Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marilia, v. 34, n. 2, p. 155-177, 2011.

NALLI, M. O quimono e o turbante: o oriente em Michel Foucault. *In*: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (org). *Michel Foucault em múltiplas perspectivas.* Londrina: Ed. Uel, 2013. p. 193-211.

NIETZSCHE, F. W. *Obras incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Ecce Homo.* Como Alguém se Torna o que é. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Notas e Pósfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais, Trad. Notas e Pósfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OTSUKA, E. T. Crise da crítica? Crise ou ajustamento? *Revista Cult*, São Paulo, ano 16, n. 182, p. 30 – 33, ago. 2013.

PAGNI, P. A. O sentido ético da dramática de si e o significado político da poética da diferença na pragmática do ensino: considerações à luz de Foucault. *Espaço Pedagógico,* Passo Fundo, v. 21, n. 1, p. 80 – 96, jan/jun. 2014.

PAGNI, P. A. Diferença, subjetivação e educação: um olhar outro sobre a inclusão escolar. *Pro-posições*, v. 26, nº 1 (76), p. 87 – 103, jan./abril, Campinas, 2015.

_____. Considerações sobre a educação filosófica no ensino médio e o seu sentido ético-formativo. *In*: SEVERINO, A. J.; LORIERI, M. A. *O papel formativo da filosofia*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016a.

_____. Sobre a interlocução entre Pierre Hadot e Michel Foucault: horizontes comuns, projetos intelectuais distintos. *In*: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (org). *Michel Foucault: desdobramentos.*1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

_____. A emergência do discurso da inclusão escolar na biopolítica: uma problematização em busca de um olhar mais radical. *Revista Brasileira de Educação* [online], v. 22, n. 68, p. 255-272, 2017.

_____. *Biopolítica, deficiência e educação*: outros olhares sobre a inclusão escolar. São Paulo: Ed. Unesp, 2019.

PELBART, P. P. Biopolítica. *Sala Preta,* v. 7, p. 57-66, 2007.

PERENCINI, T. B; GELAMO, R. P. *O "lugar" do conhecimento e da experiência no aprendizado da filosofia*. Marília: Pibic/CNPq, 2011. 70 p.

_____. *O Ensino de Filosofia no Brasil: A recepção e o seu debate nos periódicos brasileiros.* Marília: Fapesp, 2013. 177 p.

PERENCINI, T. B. Michel Foucault e *A arqueologia do saber*: a formação discursiva enquanto um procedimento filosófico de pesquisa. 2014. Monografia (Graduação em Filosofia), Departamento de Filosofia, Unesp, Marília, 2014.

_____. *O Ensino de Filosofia no Brasil*: A sua formação discursiva no contexto universitário de 1930 a 1968. 2015. 163 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação, Unesp, Marília, 2015. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/Educacao/Dissertacoes/perecini_tb_me_mar.pdf. Acesso em: 29 ago. 2015a.

_____. O enunciado no pensamento arqueológico de Michel Foucault. *Kínesis*, Marília-SP, v. VII, n. 15, p. 135-150, dez. 2015b.

_____. *Uma arqueologia do ensino de filosofia no Brasil*: formação discursiva na produção acadêmica de 1930 a 1968. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

_____. Da Filosofia Crítica a crítica da Filosofia Universitária: Provocações a partir da Educação Filosófica. *Revista Digital de Ensino de Filosofia* (*Refilo*), Santa Maria-RS, v.4, p. 70-87, 2018a.

_____. Tarot como prática possível ao processo de individuação. *Revista Jung Marília,* Marília-SP, v. 1, n. 1, p. 10-34, 2018b.

_____. Arqueologia e Magia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, n. 35, p. 232-249, 2019.

_____. *Educação, filosofia e magia*: uma anarqueologia do cuidado de si entre o daimon e os sonhos. 2020. 269p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual Paulista (Unesp) Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 2020.

PÉREZ, J. U. Biopolítica: un análisis de la cuestión. *Claves de razón práctica,* Madrid, Progresa, n. 166, p. 76-82, oct. 2006.

PESSANHA, J. A. Platão: o teatro das ideias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 11, abril, 1997.

PLATÃO. *Diálogos:* O banquete, Fédon, Sofista, Político. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1972.

_____. *A República*. Trad. J. Guinsburg, tomo II. v.2. 2. ed. São Paulo: Clássicos Garnier da Difusão Europeia do Livro, 1973.

_____. *Eutifron, Apologia de Sócrates*, *Críton*. Trad. Introd. Notas José Trindade Santos, 4ª ed., Lisboa: Casa da Moeda, 1983.

_____. *Crátilo*: Estudo e tradução. Trad. Luciano Ferreira de Souza. Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP, 2010.

_____. *Timeu-Crítias.* Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes, 1ª ed. Coimbra-PT: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

_____. *Fedro*. Trad. grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, 1ª ed. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2016.

_____. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron* (sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever). Introdução, Trad. do grego e notas de André Malta, Porto Alegre-RS: L&PM, 2019.

_____. *Eutidemo*. Trad. Maura Iglesias, São Paulo: Loyola, [20--?]. Acesso em: http://www.fafich.ufmg.br/bib/downloads/EUTIDEMO_vestibular_2013.pdf. Acesso em: 05 fev. 2020.

PRABHUPĀDA, A. C. *Bhagavad-GitāI*: como ele é. Trad. Antônio Irapuam Ribeiro Tupinambá, Robson guia Chepkassof Chaves, Enéas Guerriero, 7ª ed. Pindamonhangaba, SP: The Bhaktivedanta Book Trust, 2017.

PRECIADO, P. B. *Texto Junkie*; Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. Entrevista de Paul Preciado por ocasião do lançamento de seu novo livro: Un apartamento en Urano. Por Ariana Sáenz Espinoza. *Jornal GGN*. Trad. Célia de Lourdes Amaral de Almeida, Paulo Henrique Fernandes Silveira, 30 jul. 2019. Disponível em: https://jornalggn.com.br/analise/entrevista-de-paul-preciado-por-ocasiao-do-lancamento-de-seu-novo-livro-un-apartamento-en-urano-por-ariana-saenz-espinoza/. Acesso em: 01 set. 2020

RAMEY, J. *Deleuze Hermético:* Filosofía y prueba espiritual; prólogo e edición por Juan Salzano, 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016.

_____. *Michel Foucault*: conceitos essenciais, Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani, São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, S. *O oráculo da noite.* A história e a ciência do sonho, 1ª ed, São Paulo: Companhia da Letras, 2019.

RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*, 7ª ed, Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROOB, A. *O museu hermético:* Alquimia & Misticismo. Colonia: Taschen, 2015.

ROUDINESCO, E. & PLON, M. *Dicionário de Psicanálise.* Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SLOTERDIJK, P. *Esferas III*. Trad. Isidoro Riguera, Madrid: Siruela, 2009.

_____. *Venir al mundo, venir al linguaje.* Lecciones de Frankfurt. Valencia: Pre-Textos, 2010.

_____. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos, 2012.

STARHAWK. Magia, visão e ação. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 69, p. 52-65, abr., Brasil, 2018.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes* – resistir à barbárie que se aproxima, Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Reativar o animismo. *Caderno de Leitura*, Trad. Jamille Ribeiro Dias, nº 62, Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 338-360, abr., Brasil, 2018.

TAUSSING, M. T. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*: um estudo sobre o terror e a cura. 3ª Ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul.* 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

TERRA, R. R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica*, v. 2, nº 1, Rio de Janeiro, 1997.

TIQQUN. *Tiqqun: contribuição para a guerra em curso.* Trad. Vinicius Honesko, São Paulo: n-1 edições, 2019.

VASCONCELOS, A. C. de. Nietzsche e os índios amazônicos. *Saberes*, v. 2, nº 5, ag, Natal-RN, 2010.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego.* Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos*? Ensaio sobre a imaginação constituinte. Trad. Horácio González, Milton Meira Nascimento, São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. *Foucault*: seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques de Morais, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIEIRA, B. A empatia entre Freud e Ferenczi: Em busca de uma ferramenta para a Clínica Psicanalítica. 2017. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2017.

VIESENTEINER, J. L. O problema da intencionalidade na fórmula "como alguém se torna o que se é" de Nietzsche. *Dissertatio,* v. 31, p. 97 – 117, Pelotas-RS, 2010.

Pareceristas

Este livro foi submetido ao Edital 01/2020 do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, câmpus de Marília e financiado pelo auxílio nº 0798/2018, Processo Nº 23038.000985/2018-89, Programa PROEX/CAPES. Contamos com o apoio dos seguintes pareceristas que avaliaram as propostas recomendando a publicação. Agradecemos a cada um pelo trabalho realizado:

Adriana Pastorello Buim Arena
Alessandra Arce Hai
Alexandre Filordi de Carvalho
Amanda Valiengo
Ana Crelia Dias
Ana Maria Esteves Bortolanza
Ana Maria Klein
Angélica Pall Oriani
Eliana Marques Zanata
Eliane Maria Vani Ortega
Fabiana de Cássia Rodrigues
Fernando Rodrigues de Oliveira
Francisco José Brabo Bezerra
Genivaldo de Souza Santos
Igor de Moraes Paim
Irineu Aliprando Tuim Viotto Filho
José Deribaldo Gomes dos Santos
Jussara Cristina Barboza Tortella
Lenir Maristela Silva
Livia Maria Turra Bassetto
Luciana Aparecida Nogueira da Cruz
Márcia Lopes Reis
Maria Rosa Rodrigues Martins de Camargo
Marilene Proença Rebello de Souza
Mauro Castilho Gonçalves
Monica Abrantes Galindo
Nadja Hermann
Pedro Laudinor Goergen
Tânia Barbosa Martins
Tony Honorato

Comissão de Publicação de Livros do Edital 001/2020 do
Programa de Pós-Graduação em Educação
da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília
Graziela Zambão Abdian, Patricia Unger Raphael Bataglia,
Eduardo José Manzini e Rodrigo Pelloso Gelamo

SOBRE O LIVRO

Catalogação
André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211
Normalização
Lívia Mendes Pereira

Capa e diagramação
Mariana da Rocha Corrêa Silva
Assessoria Técnica
Renato Geraldi

Oficina Universitária Laboratório Editorial
labeditorial.marilia@unesp.br

Formato
16x23cm
Tipologia
Adobe Garamond Pro

Papel
Polén soft 70g/m2 (miolo)
Cartão Supremo 250g/m2 (capa)
Acabamento
Grampeado e colado
Tiragem
100

Trata-se de um texto de extrema originalidade, competência técnico-teórica, correção na escrita e clareza em sua proposta. Mais do que isso, trata-se de uma tese original e que, de fato, merece ser dada ao conhecimento de um público vasto.

Destaque-se a forma contundente como a fortuna crítica do texto aponta, de modo bem convincente, os caminhos do ensino da filosofia e da própria filosofia fulcrados numa tradição que não ousa rever suas próprias vestimentas. Desse ponto de vista, Educação, Filosofia e Magia, além de indagar como a relação entre filosofia e magia permite experimentarmos outra educação filosófica no tempo presente, também diagnostica a luta contra o "sono dogmático" aí desafiado, para se ensaiar uma educação filosófica pelo dom, que integre uma ontologia da alma à estilística da existência pela dimensão ascética e erótica do cuidado de si como desafio para a contemporaneidade.

Pesam aí a abordagem original acerca da magia, do daimon, do lugar-pensamento xamânico, a bem da verdade, cuja potência acaba cumprindo o exercício de se pensar diferentemente do que se pensa. Não à toa, a recepção teórica destinada ao cuidado de si inova a partir daquelas condições, notadamente ao trazer o sonho como experiência de contraconduta de pensamento, questão pouco ou quase nada explorada na fortuna crítica foucaultiana.

Em tempos de miséria espiritual, o presente texto emerge como paralelismo do "galo sacrificado a Asclépio": trata-se da busca pela cura do fracasso do pensamento em inovar a própria tarefa de pensar, tanto a si mesmo como as condições histórico-sociais aí ignoradas ou escanteadas.

ALEXANDRE FILORDI DE CARVALHO | UNIFESP

ISBN 978-658654661-3